



Sisto, Horacio Martín

Algunas interpretaciones de la Ilustración y su relación con Hegel: La radicalización de la autonomía racional como inmanentización de toda trascendencia

Tesis presentada para la obtención del grado de Licenciado en Filosofía

Tutor: Oscar Daniel Brauer

Co-tutor: María Julia Bertomeu

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

Sisto, H. M. (1999) *Algunas interpretaciones de la Ilustración y su relación con Hegel : La radicalización de la autonomía racional como inmanentización de toda trascendencia*. [En línea] Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.147/te.147.pdf>

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

Algunas interpretaciones de la Ilustración y su relación con Hegel.

La radicalización de la autonomía racional como inmanen-
tización de toda trascendencia.

Martín Horacio Sisto
Tesis de Licenciatura.
Universidad Nacional de La Plata, 1999
Tutor: Prof. Oscar Daniel Brauer
Co-tutor: Prof. María Julia Bertomeu

1. Presentación.

¿Podemos considerar a Hegel como un “ilustrado”? O mejor dicho, ¿hasta qué punto la filosofía de Hegel constituye una continuación del movimiento iluminista?

Mi tesis general es la siguiente: entre los ideales de la Ilustración y la filosofía hegeliana hay una fundamental continuidad.

Y con respecto a determinados ideales ilustrados, encontramos inclusive una profundización. Este es el caso del ideal principal: la autonomía racional. Hegel considera que ésta no queda adecuadamente asegurada en la medida en que no quede disuelto efectivamente todo tipo de trascendencia. Este itinerario ya estaba presente en el movimiento iluminista, como veremos en la exposición de Cassirer. Para Hegel todo “más allá”, ya se trate de otro “reino”, o de un “deber ser” que acepte resignado la falta de realización jurídica efectiva, hace de la autonomía, o bien una quimera en el primer caso, o una renuncia individualista en el segundo. Para Hegel lo que es, es en el presente concreto; toda remisión a un más allá o a un futuro trascendente es una evasión estéril.

Frente a las objeciones que muestran en la filosofía hegeliana una disolución de la autonomía en un sujeto cósmico, cabe señalar lo siguiente. En primer lugar, si tomamos como expresión práctica de la Ilustración a la Revolución Francesa, Hegel pretende recuperar uno de los ideales de la Ilustración muy buscado pero poco logrado: la *fraternité*, concebida desde el punto de vista histórico como actualización renovada del ideal de la *polis* griega. Este ideal toma fuerza también en los escritos del Kant ya anciano sobre historia y religión.

En segundo lugar, debemos tener en cuenta que, por ejemplo, el ensayo de Kant *¿Qué es la Ilustración?*, fue escrito en 1784, apenas cinco años después de la Revolución Francesa. Todavía no se veían todas las consecuencias de la Revolución. Hegel, en cambio, revisa este acontecimiento teniendo en cuenta a Napoleón sobre Jena, con todo lo que implica esto para el pueblo alemán. Las ideas iluministas resultan para la nación germana un caballo de Troya francés. Los alemanes quedan defraudados desde el punto de vista cultural, y seriamente preocupados por su falta de cohesión política, que los hace tan vulnerables frente a una invasión externa. Hegel pretende por un lado recuperar el valor de los ideales ilustrados intentando disociarlo del dominio francés; por el otro, se da cuenta de que la realización de dichos ideales pasa más por una reforma de fondo que por una revolución abrupta.

Esto en cuanto a la tesis central; otras ideas fundamentales quedan expuestas a lo largo del trabajo y en las conclusiones. Paso entonces a explicar someramente la estructura de la exposición.

La *Introducción* fue redactada al principio de la elaboración de la tesis. Quizás muchas de las ideas son arriesgadas. Sigo sosteniendo todas las ideas. Podría decirse de mi *Introducción* lo que uno diría cuando relee después de un tiempo un escrito propio. Pero decidí conservarla en el cuerpo de la tesis porque contiene intuiciones que considero valiosas y las dejo para un futuro desarrollo y

crítica; y además, porque testimonia la evolución de la investigación. Fue pensada como Introducción a toda la tesis y luego, como resultará evidente al lector, quedó como introducción a la primera parte.

Luego presento una relectura del libro de Cassirer. Mi objetivo es:

- a) captar la clave del pensamiento de la Ilustración según un ilustrado. Para demostrar la tesis central expuesta al principio necesito establecer en qué consiste el Iluminismo.
- b) proporcionar un *background* histórico para la reflexión acerca de la Ilustración: Cassirer se preocupa por presentarnos un panorama bastante completo y sintético a la vez;
- c) resaltar los episodios y las ideas más relevantes para comprender el planteo de Hegel;
- d) presentar una revalorización contemporánea de la Ilustración, que tiene en cuenta las críticas de Hegel, aún cuando no las trata explícitamente.

En el apartado que le sigue presento en sus líneas fundamentales la posición de Horkheimer y Adorno. Aquí me propongo:

- a) cuestionar fuertemente la magnífica visión de la Ilustración que tiene Cassirer;
- b) exponer una postura contemporánea sobre la Ilustración dentro de la tradición hegeliana, con las reservas que estos pensadores mantienen frente a la filosofía de Hegel

En el mismo capítulo quedan articuladas las críticas que Habermas le dirige a esta posición, a fin de:

- a) plantear una defensa de la Ilustración frente a las objeciones de Horkheimer y Adorno;
- b) mostrar en forma de dilema el problema que surge acerca de la comprensión de la posición hegeliana frente a la Ilustración: también Habermas tiene a Hegel como principal referente para apoyar su postura, y también tiene sus reservas.

Así pasamos a la segunda parte, que resultó mucho más extensa de lo previsto y pasó a ser el cuerpo principal. El estudio se concentra en el examen de la Ilustración que presenta Hegel en la Fenomenología.

Tomé para entender la Fenomenología antes que nada la lectura insistente del texto mismo. Nada puede sustituir la lectura directa de la obra de Hegel; en el capítulo correspondiente voy a dar los motivos. Como bibliografía secundaria, considero que para elucidar la posición de Hegel acerca de la Ilustración, el conjunto “Valls Plana, Taylor, Hinchman, Losurdo” da una visión bastante completa y adecuada.

Una vez presentada una interpretación en conjunto de la Fenomenología en función de los pasajes sobre la Ilustración, intento una elucidación detallada de los mismos. Para la exposición, opté por desechar el parafraseo; me resulta tedioso y no descubro las ventajas de comprensión que se supone que aportaría. Dicho método quita la tensión especulativa que Hegel sostiene a cada paso, y muchas veces no señala claramente qué explica y qué admite no saber explicar. Preferí entonces dar antes o después de cada pasaje algunas claves para la comprensión. Creo que así se evitan esos inconvenientes.

Como expondré en su momento, considero que podemos dividir la posición que Hegel toma frente a la Ilustración en cuatro etapas. Hegel a los veinte años era un entusiasta de la Ilustración y de los ideales de la Revolución. En este período no me detuve. La segunda etapa tiene como punto de referencia el escrito *Glauben und Wissen*. Se caracteriza por una reevaluación del Iluminismo teniendo en cuenta los problemas que había ocasionado en la cultura germana. La Fenomenología constituye la referencia para la tercera etapa. Aquí Hegel expone la absorción de la fe por parte de la Ilustración y la modificación que sufre esta última a raíz de dicho proceso. La cuarta etapa se expresa en las lecciones que Hegel da en el período de Berlín. Aquí Hegel se resigna de la posibilidad de una conciliación entre Iluminismo y catolicismo y a su vez se muestra más decidido a favor del protestantismo como única forma de cristianismo compatible y necesario para sus ideales políticos. De las cuatro etapas, me detengo en la tercera. De cualquier modo, hago referencia a las demás también.

A primera vista, todo el trabajo confluye en la interpretación de los pasajes de la Fenomenología. Pero a la vez pretende sobrepasar la mera comprensión de dichos pasajes y constituir una hipótesis sobre la filosofía de Hegel en su conjunto.

La mayoría de las tesis secundarias se encuentran a lo largo de todo el trabajo. En los *Corolarios* quiero remarcar y desarrollar algunas de ellas y dejar puntualizadas ciertas cuestiones abiertas que considero muy importantes y relevantes para problemas de la actualidad.

Índice

(1) Presentación.

Parte I: La Ilustración según algunos filósofos alemanes del siglo XX.

(2) Introducción.

A. Recuperar los ideales de la Ilustración: E. Cassirer (1931).

(3) Introducción. (4) Las formas de pensamiento. (5) La naturaleza y su conocimiento. (6) Psicología y teoría del conocimiento. (7) Religión. (8) Historia. (9) Derecho y Estado.

B. (10) El aspecto autodestructivo de la Ilustración y la necesidad de su autoconciencia: Horkheimer-Adorno (1945-47, 1969). La rehabilitación de la Ilustración por parte de Habermas (1984).

C. (11) Un problema análogo hacia fines del siglo XVIII: la relación entre razón y mito.

Parte II: La Ilustración según Hegel

(especialmente en la Fenomenología del Espíritu)

A. Claves para la interpretación del pasaje de la Fenomenología sobre la Ilustración.

(12) Introducción: la Ilustración y el “Espíritu”. Autonomía racional e inmanencia radical.

(13) El problema del sujeto: del individuo al sujeto cósmico.

(14) El problema político: hacia una sola ciudad.

(15) El problema religioso: hacia el *Reich Gottes*.

(16) El problema epistemológico: somos ‘nosotros’ los que decimos qué son las cosas.

(17) Nota: el problema histórico. Del acontecimiento al proceso.

B. Etapas de la posición de Hegel frente a la Ilustración.

(18). “*Aufklärerei*”, 1802

La superación, 1807:

a) (19) La vanidad de la cultura.

b) (20) La fe y la intelección pura.

c) (21) Nota: un detalle significativo.

(22) Berlín, 1821-31.

(23) Corolarios

Bibliografía.

Abreviaturas

Los datos aclaratorios se encuentran en los capítulos respectivos o en la bibliografía final.

FE: Fenomenología del Espíritu

DFM: El discurso filosófico de la modernidad.

DI: Dialéctica de la Ilustración

L: Losurdo

T: Taylor

B: Borghesi

HCH: Hinchman

GW: Glauben und Wissen

CS: Creer y saber.

ENZ: Enzyklopädie (Hegel 1830)

ENC: Enciclopedia (Hegel 1830)

FD: Filosofía del Derecho

PhG: Phenomenologie des Geistes

HkAd: Horkheimer Adorno

CL: Ciencia de la Lógica

WL: Wissenschaft der Logik

Parte I: la Ilustración según algunos filósofos alemanes del siglo XX.

(2). Introducción

«En nuestros días, cuando un diario les plantea una pregunta a sus lectores es para pedirles su parecer sobre un tema en el que cada uno ya tiene su opinión: no se arriesgan a aprender mucho. En el siglo XVIII, preferían interrogar al público sobre problemas a los que justamente aún no se tenía respuesta. No sé si era más eficaz; era más divertido.

Lo cierto es que en virtud de ese hábito un periódico alemán, la *Berlinische Monatschrift*, en diciembre de 1784, publicó una respuesta a la pregunta: *Was ist Aufklärung*. Y esa respuesta era de Kant.

Texto menor, tal vez, pero me parece que con él entra discretamente en la historia del pensamiento **una pregunta a la cual la filosofía moderna no ha sido capaz de responder, pero de la cual nunca logró desembarazarse**. Y bajo formas diversas, hace ya dos siglos que la repite. De Hegel a Horkheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber, casi no hay filosofía que directa o indirectamente no se haya enfrentado a la misma pregunta: **¿cuál es entonces ese acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado al menos en parte lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?** Imaginemos que la *Berlinische Monatschrift* aún existiera en nuestros días y que les planteara a sus lectores la pregunta: “¿Qué es la filosofía moderna?”; quizás se podría responderle en eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la pregunta lanzada hace dos siglos con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*»

M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración? [1984]”, p.83, en ¿Qué es la Ilustración?, Córdoba, Alción Editora, 1996

1. ¿Se encuentra algún aspecto que justifique encuadrar tanta diversidad de doctrinas bajo un denominador común como “Ilustración”? Intento en este trabajo captar cuál es su **clave central**, como contenido doctrinal pero especialmente como actitud filosófica y método.

2. Hay numerosa bibliografía al respecto. Muchos estudios se concentran alrededor de la revisión del Iluminismo. Otros se encuadran dentro del debate “modernidad-posmodernidad”. Y la actual discusión entre comunitarios y liberales también nos ofrece material. Para plantear adecuadamente la revisión de los ideales iluministas, recurro a tres obras de autores de reconocido prestigio: La filosofía del Iluminismo, de Ernst Cassirer; La dialéctica de la Ilustración de Max Horkheimer y Theodor Adorno; y El discurso filosófico de la modernidad, de Jürgen Habermas.

Las razones que me resultan interesantes para esta elección son, entre otras, las siguientes. No se trata de meros comentaristas; son filósofos, que en mayor o menor medida intervienen dramáticamente en la revisión. A su vez, los tres se reconocen iluministas. Esto nos permite examinar la crisis del Iluminismo vista “desde adentro”. Por último, su tratamiento en conjunto nos proporciona un esquema dialéctico al estilo hegeliano.

Cassirer nos presenta una valorización de la Ilustración, mostrando la vigencia de sus ideales. Sin embargo, reconoce que, desde el punto de vista de los contenidos doctrinarios, son justas muchas de las críticas que aquella recibió. Escribe el libro en Alemania en 1931.

Leer el libro de Horkheimer y Adorno después del de Cassirer resulta intelectualmente un baldazo de agua fría. Ya el título es significativo: La “dialéctica” de la Ilustración. Es decir: hay al menos una cierta tensión de fuerzas en conflicto en el seno de ese movimiento. Ambos autores se declaran iluministas - y parecen sinceros. Advierten, sin embargo, acerca del aspecto destructivo del Iluminismo, a tal punto que se olvidan prácticamente de exponer en qué consiste el aspecto positivo. La preocupación que los guía es fundamentalmente social; y desde los problemas sociales llegan a planteos epistemológicos¹. Escriben el libro en Holanda, en el exilio de la Alemania ocupada por los nazis. Y con el tiempo, en especial a través de la obra de Marcuse, influyen poderosamente en los ideales del fenómeno “mayo del ‘68”.

Habermas recibe la formación de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo pretende mostrar cómo las confusiones, los errores, y hasta los desastres que Adorno y Horkheimer le atribuían al “lado oscuro” de la Ilustración, no tienen en realidad origen en ésta sino, por el contrario, en el hecho de que sus ideales no han sido llevados a cabo hasta el fondo. Escribe el libro en los años ‘80. Otro de sus ensayos significativos se llama: “Modernidad, un proyecto incompleto”.

Hago por el momento alusión a las fechas, pero no realizo el análisis del contexto histórico de estas obras. Intentaré señalar las ideas principales, las argumentaciones, las objeciones con independencia de los intereses en que estaban inmersos.

3. ¿Quién tiene razón? En este trabajo intentaré aproximarme a una respuesta. Pero más bien lo que me interesa es **mostrar**: sacar a luz los ideales ilustrados que muchas veces sin saberlo determinan nuestro modo de ver las cosas, y así, invitar a mirarlos en la cara. Y el hecho de “tomar partido”, de “ser partidario”, resulta demasiado político a este nivel. Puede que todos, hombres del siglo veinte de la civilización occidental, tengamos algo de ilustrados. Se trata de ser conscientes y críticos con respecto al bagaje cultural que llevamos en nuestra formación. El objetivo es ofrecer un “espejo”, en cierta continuidad con la intención de Cassirer:

“La mirada hacia el pasado tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos. Me parece llegado el momento de que nuestra época lleve a cabo semejante autocrítica y que se mire en el claro y luminoso espejo que le presenta la época de la Ilustración” (Cassirer, op. cit. p.15)

4. ¿Cuál es la clave central del Iluminismo? La conclusión de este trabajo resulta ser más una “hipótesis” que una tesis. Lo que haré luego es más bien en-

¹ Esta obra “... trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como...” [p.55]

riquecer la hipótesis. No es poco tener una buena hipótesis. El estudio particularizado de pasajes filosóficos sin encuadrarlo dentro de una buena hipótesis es asfixiante.

5. Pues bien, la hipótesis es la siguiente: la clave central del Iluminismo puede caracterizarse como una “**causa común**”. No se trata tanto de una constatación teórica, sino más bien de un “**proyecto**”. Es decir: tiene sus fundamentos más bien en el querer, o “razón práctica” lo llamarán algunos, que en la teoría. Incluso esta prioridad de la razón práctica por sobre la teórica será objeto de justificación por parte de algunos filósofos.

6. ¿En qué consiste esta causa común? Porque, efectivamente, no se trata de una “tesis” lo que aúna los esfuerzos del Siglo de las Luces, sino de una cierta “simpatía” en común. Se trata del **ideal de la autonomía práctica y teórica de la razón**. Este ideal es la nota recurrente. Recién en Kant logrará una primera formulación adecuada y fundamentada. La Fundamentación de la metafísica de las costumbres será la consagración de la autonomía práctica, el ensayo “¿Qué es la Ilustración?”, constituirá la celebración de la autonomía teórica.

Este ideal es una traducción del concepto de libertad. Está en juego la libertad de la razón y del querer.

7. Segundo elemento de la hipótesis. La realización del ideal de la autonomía llevó a los ilustrados a alterar la **concepción de la experiencia**. O mejor dicho: los llevó a **extender** el modo como se concebía la experiencia en las ciencias nacientes a todos los demás ámbitos de la experiencia humana. El motivo es el siguiente: esa concepción aseguraba la autonomía de la razón. Pero lo que en la ciencia era una constatación, la “extensión” a otros campos era un proyecto. Veremos que a pesar de las variaciones en las formulaciones de lo que entienden por experiencia, los ilustrados presentan el mismo intento de extensión antes descrito.

La “extensión” que critico a la Ilustración no quiere decir necesariamente que haya distintos tipos de experiencia. La experiencia es en principio una sola cosa. En el caso de las ciencias, éstas abstraen ciertos aspectos de la experiencia en vistas de la finalidad epistemológica o tecnológica perseguida. Entonces, con “extensión” (ilegítima) entiendo extensión de una abstracción, válida en un terreno, a otros terrenos en que no corresponde.

A todo esto: ¿cómo caracterizar la experiencia para que sea posible un examen? En un sentido amplio, podemos presentar la experiencia como *el ámbito de confrontación más inmediato entre el hombre y la realidad, desde el punto de vista del conocimiento*. Esta caracterización supone muchas aclaraciones que haré en el transcurso del trabajo, y eventuales reformulaciones y distinciones.

8. Tercer elemento de la hipótesis. Este intento de extensión les trae innumerables problemas. Uno de los problemas más agudos es que, paradójicamente, se pierde la posibilidad de **libertad**. También aquí me veo obligado a proporcionar

una noción amplia de lo que entiendo por libertad: *es la posibilidad objetiva y capacidad subjetiva de adherir o no a lo que se nos propone o se presenta.*

Se pierde la posibilidad de la libertad porque se cercena un requisito indispensable para que pueda ser ejercida: la **competencia**. Entiendo por competencia *la capacidad de emitir un juicio fundado sobre determinado ámbito de la realidad.*

Esta competencia está ligada estrechamente a la concepción que tenemos de experiencia. Si se reduce esta concepción, se “cortan las piernas” a nuestra capacidad de juicio. Y una libertad sin juicio es frágil.

8. Una de las grandes victorias de la Ilustración fue contra el **clericalismo**.

Por clericalismo entiendo básicamente *un exceso de competencia. Es pretender decir a otro lo que tiene que decir o pensar o hacer en lo que el otro es competente para hacerlo por sí mismo, o en lo que el clerical no es competente para hacerlo en lugar del otro.*

Esta fue una gran lucha. Y en muchos ámbitos una victoria loable. Pero luego, al alterar la concepción de experiencia para asegurar el ideal de la autonomía, los Ilustrados abrieron el espacio para que surja paradójicamente un nuevo tipo de clericalismo: el clericalismo “laico”. Porque con la nueva concepción de la experiencia, en muchos ámbitos se quitó indebidamente la competencia al hombre común.

9. En esta dirección, la Ilustración nos hace correr un riesgo peor: el riesgo de *creer* que somos libres y no serlo. Para no ser tachado de “contrailustrado”, como con facilismo lo hace Habermas con sus interlocutores, espero poder dejar en claro en mi trabajo cómo lo que busco es que justamente la libertad sea posible, disolviendo ciertas confusiones que, a pesar de ir en su nombre, van en su contra.

10. Sobre la base de estas reflexiones, lo que Horkheimer y Adorno presentan como “**dialéctica**” debe ser caracterizado, a mi modo de ver, como “**cortocircuito**”, que se da entre el ideal de la autonomía, que ellos defienden, y la concepción positivista de experiencia. En su famosa obra, tan polémica, Dialéctica de la Ilustración, no hacen una contrapropuesta a la concepción positivista de experiencia que critican, y por tanto terminan la obra sin proporcionarnos una salida. Así su propuesta termina siendo sólo “libertad negativa”, disconformidad constante. Sólo que la libertad no se juega totalmente en el no, sino en el reconocimiento de algo a lo que decirle sí.

11. A esta altura se impone la pregunta: ¿por qué Hegel?

Los cuatro filósofos nombrados remiten de algún modo a él. Cassirer es muy discreto. Pero las alusiones son decisivas, especialmente la del *Prólogo*. Allí reconoce indirectamente cómo ha tenido en cuenta en la elaboración de su obra las críticas que Hegel le dirigió a la Ilustración. Horkheimer y Adorno van más allá: apoyan sus críticas fundamentales en la filosofía hegeliana, con citas explícitas de la Fenomenología, si bien tienen sus reservas. Lo más curioso es que Habermas, crítico de Horkheimer y Adorno, también se funda en pasajes explíci-

tos de la Fenomenología y en general en la filosofía hegeliana para defender al Iluminismo.

¿Se encuentra en alguna mala lectura de la Fenomenología la razón de la divergencia? ¿Se debe acaso a una reducción unilateral del carácter dialéctico de la filosofía de Hegel? ¿Se trata de una ambigüedad fundamental en la posición hegeliana? Contestar a estas preguntas es la primera cuestión.

12. La siguiente me interesa más aún. La crítica central que Hegel dirige a la Ilustración se encontraría en su examen del **empirismo**. Tratará de mostrar cómo el empirismo de los iluministas, que ejerce gran fascinación por su aparente concretez, es en realidad una abstracción; un idealismo a medias tintas. En cierto sentido lleva al extremo la afirmación de Kant de que la intuición sin conceptos es ciega. Pero a su vez nota que cuando nos centramos en el análisis de los conceptos que maneja el empirismo, surgen problemas que llevan a la reformulación de esos conceptos y, a la larga, de lo que entendemos incluso por experiencia.

Se rompe el equilibrio que Kant había establecido entre las dos corrientes más fuertes de la gnoseología iluminista. Ahora el racionalismo vuelve al ataque y se desborda como idealismo. Ya en Glauben und Wissen Hegel se rebelaba contra la consagración del empirismo inglés en la filosofía alemana.

¿De dónde vienen los conceptos? Esta será la tarea de la **Lógica**. Una vez mostradas las falencias del empirismo, Hegel emprende en esta obra el más grande intento del racionalismo en la historia de la filosofía cuyo ideal es la **autosuficiencia del pensamiento**, o más específicamente, la capacidad de la razón de generar por sí sola todos los conceptos con que tratamos la realidad, pensamos y hablamos².

14. ¿Logra Hegel vulnerar al empirismo? A mi modo de ver, sí. ¿Logra Hegel demostrar la autosuficiencia del pensamiento? A mi modo de ver, no. Pero en caso de fracasar, dificulta toda salida “idealista” de la cuestión. Esto explicaría en forma más completa los problemas que encuentran Horkheimer y Adorno para una propuesta “positiva”. Porque la concepción de la relación entre historia y verdad los lleva tanto a Hegel como a estos últimos a no atacar frontalmente al positivismo sino a considerarlo como una “etapa del espíritu” que necesitamos remontar dialécticamente³.

La sugerencia final de mi trabajo es abrir la revisión de la concepción que tenemos de la experiencia.

² Este tema pasó a ser objeto de exposición en el capítulo “El problema epistemológico...” de esta tesis.

³ Esta afirmación queda desarrollada en otro trabajo mío externo a la tesis pero al cual hago breve referencia en el capítulo aludido en la nota anterior.

A. Recuperar los ideales de la Ilustración: Ernst Cassirer (1931).

«Se desconoce, por lo tanto, el sentido de esta filosofía de la Ilustración cuando, considerándola como una mera “filosofía reflexiva”, se intenta ponerla de lado. Nada menos que Hegel ha sido el primero que ha seguido esta dirección, legitimada luego por el prestigio de su nombre. Pero ya en Hegel mismo encontramos una rectificación característica, porque el juicio del historiador y del filósofo de la historia no coincide en él por completo con el veredicto que pronuncia en su metafísica. En la Fenomenología del Espíritu traza un cuadro más rico y profundo de la época “ilustrada” que el que acostumbra a darnos en su tendencia puramente polémica. De hecho, el sentido fundamental y el empeño esencial de la filosofía de la Ilustración no se reducen a acompañar a la vida y a captarla en el espejo de la reflexión. Antes bien, cree en la espontaneidad radical del pensamiento; no le asigna el trabajo de mera copia sino que le reconoce la fuerza y le asigna la misión de conformar la vida. No se ha de contentar con articular y poner en orden, sino para mostrar en el acto mismo de la verificación su propia realidad y verdad.» E. Cassirer, *Prólogo*, p.12.

3. Introducción.

Podemos dividir el epígrafe en dos partes. En la primera, Cassirer considera que Hegel se encuentra distante de la Ilustración. En la segunda, la Ilustración se acerca mucho a la filosofía hegeliana. Es decir que Cassirer intenta mostrar también cómo no hay una gran distancia como parecería sugerirlo cierta interpretación de la obra hegeliana. Veremos cómo Cassirer concibe a la Ilustración para entender mejor los motivos de esta posición.

El autor busca captar a la Ilustración en su “hondura peculiar”, en su “raíz intelectual”, en su “**principio determinante**”, “su movimiento interno”. No quiere detenerse en un *racconto* pormenorizado de las diversas doctrinas ilustradas.⁴

Y la Ilustración se lo permite. Su peculiaridad “no se pone tanto de manifiesto en cualquier contenido intelectual determinable cuanto en el uso que hace de las ideas filosóficas, en el lugar que les asigna y en la misión que le encomienda”[11]; “...dio a todo lo que sus manos tocaron, un sentido nuevo y ha abierto un nuevo horizonte filosófico”. Es más, no podemos descifrar su actitud en el conjunto doctrinario considerado estáticamente, sino observándola en acción”[13].

⁴ Como la exposición de este capítulo consiste en una relectura del texto de Cassirer, adopté el recurso siguiente: lo expresado en letra normal es resumen del libro; lo expresado en cursiva son comentarios míos (M.S.); lo resaltado en negrita son ideas o expresiones directas de Cassirer que quiero destacar. Cuando coinciden negrita y cursiva se trata de comentarios míos. Los números entre corchetes indican la página del libro *La filosofía de la Ilustración*, a fin de hacer más fluida la lectura

Ese “principio determinante”, que marca el modo, el uso, el lugar, el sentido de las ideas heredadas, es la “**autonomía de la razón**”:

“...cuando se escriba una historia de la razón pura, cuyo ámbito trató de perfilar Kant en la sección última de su Crítica de la razón pura, no se podrá menos de destacar, por encima de todas, **la época que descubrió, la primera, la autonomía de la razón y combatió apasionadamente por ella, haciéndola valer y regir en todos los dominios del ser espiritual.**” [14].

Esta es la clave que Cassirer nos propone para entender la filosofía ilustrada, que yo acepto, y que hay que ver de qué se trata, sobre todo cuando la señala como la “primera” época que la descubrió, y ver cómo la hizo “valer y regir en todos los dominios del ser espiritual”. A tal punto es la clave, que la autonomía de la razón **queda identificada con la médula de la filosofía misma**: el siglo XVIII se autodenomina “siglo filosófico” [11].

No se trata tanto de un trabajo “crítico”; “Quisiera, más bien, que le presidiera aquel lema spinoziano: *Non ridere, non lugere, neque detestare, sed intelligere*. Muy raras veces se ha beneficiado el espíritu de esta época de una actitud semejante”⁵[14] Es ajeno “...a toda intención polémica inmediata...” [14] Su intento reside en ayudar a comprender esta época. Pero a su vez,

“No es posible ninguna historia auténtica de la filosofía con un propósito y una orientación puramente históricos. La mirada hacia el pasado filosófico tiene que ser siempre un acto de autoconocimiento y de autocrítica filosóficos. Me parece llegado el momento de que nuestra época lleve a cabo semejante autocrítica y que se mire en el claro y luminoso espejo que le presenta la Época de la Ilustración”[15].

La posición de Cassirer coincide en esto con la intención de mi trabajo. Ahora bien; su discreción no le impide lanzar una **advertencia**:

“Muchas de las cosas que nos parecen hoy en día resultados del “progreso” perderán sin duda alguna su brillo miradas en ese espejo, y otras muchas de las que nos gloriamos se ofrecerán desdibujadas y

⁵ Es interesante contrastarlo con la actitud que sugiere Foucault: “Hay en La Gaya Ciencia un texto (parágrafo 333) al que podemos considerar como uno de los análisis de Nietzsche más estrictos acerca de esa fabricación o invención. En ese largo texto titulado “Qué significa conocer”, Nietzsche retoma un texto de Spinoza en el que este opone *intelligere*, comprender a *ridere, lugere, detestari*. Spinoza decía que si queremos comprender las cosas, efectivamente, en su propia naturaleza y esencia y, por lo tanto en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender. Nietzsche dice que no sólo esto no es verdad sino que sucede exactamente lo contrario. *Intelligere*, comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar y *detestari*, detestar”, La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, Barcelona, 1980, 1º conferencia, Michel Foucault.

dislocadas. Pero sería un juicio precipitado y una ilusión peligrosa atribuir la deformación a las imperfecciones del espejo, en buscar la razón en otra parte. La consigna *Sapere aude!* que Kant señala como lema de la Ilustración, se aplica también a nuestra propia relación histórica con ella. **En lugar de rebajarla y mirarla despectivamente desde nuestra altura, debemos osar el volvernos a medir y confrontarnos interiormente con ella**”[15]

En 1931, Cassirer nota un público conformado por quienes son partidarios de la Ilustración, quienes por el contrario la critican y quienes en nombre de ella caminan en sentido contrario. Frente a esta situación, se trata para él no sólo de comprender la Ilustración sino también de “liberar las fuerzas radicales que le dieron su forma”[15].

En esta “historia de la razón pura”, la Ilustración constituye una etapa avanzada por la cual el pensamiento filosófico moderno “ha conquistado la certidumbre de sí mismo, su seguridad y su conciencia específicas”. La etapa anterior la ocupa el Renacimiento; Cassirer le dedica también un libro. Toda esta historia converge tanto en sus aspectos teóricos como prácticos, en la filosofía de Kant. Esta es una nota recurrente al final de cada capítulo de su libro. El autor muestra esta convergencia con maestría. El ideal de autonomía aparece como un constante intento del Siglo de las Luces que sólo en Kant alcanzará una elucidación teórica satisfactoria.

4. Las formas de pensamiento.

La razón.

Los descubrimientos revolucionarios en materia científica abren posibilidades inesperadas para el pensamiento, y ponen en cuestión los antiguos límites que se le fijaban al poder de la razón. **Curiosamente, en el siglo XVIII la razón se siente más potente que en el siglo anterior, el siglo del auge del racionalismo**; los desarrollos de la física permiten entender la naturaleza, explicar sus acontecimientos, prever sucesos, ámbitos en los cuales el racionalismo había fracasado. Estos éxitos generan una **efervescencia**, un entusiasmo del que la época es conciente, como lo documenta la cita con que Cassirer comienza su capítulo “Formas de pensamiento”. D’Alembert, en su Ensayo sobre los elementos de la filosofía, reconoce que “nuestra época gusta de llamarse la época de la filosofía”. Y más adelante, luego de alabar los resultados de las ciencias, dice:

“Pero el descubrimiento y el uso de un nuevo método de filosofar despierta, sin embargo, a través del entusiasmo que acompaña a todos los grandes descubrimientos, un incremento general de las ideas. Todas estas causas han colaborado en la producción de una viva **efervescencia** de los espíritus. Esta efervescencia, que se extiende por todas partes, **ataca con violencia a todo lo que se pone por delante**, como una corriente que rompe sus diques. **Todo ha sido discutido, analizado,**

removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de economía, el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos **y nuevas oscuridades los cubren...**⁶

Este entusiasmo da lugar a la concentración en una preocupación: qué es el pensamiento, de qué es capaz.

“Estas decisiones, consideradas objetivamente, parecen divergentes, pero las diferentes energías del espíritu se adensan en un centro de fuerza común. La multiplicidad y variedad de los ámbitos en que se mueven significan sólo el despliegue y el desarrollo completos de una **fuerza** por esencia homogénea y unitariamente informadora. Cuando el siglo XVIII quiere designar esa fuerza, cuando pretende condensar su esencia en una sola palabra, apela al sustantivo **razón**”[20].

Pero lo que parece cerrar la cuestión, la abre: ¿qué entiende por razón? En primer lugar Cassirer nota que el siglo XVIII “está saturado de la creencia en la **unidad e invariabilidad** de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas”[20], mientras que hoy en día no se la concibe así. ¿Qué es entonces la razón para el siglo XVIII? A diferencia del racionalismo, deductivista, axiomático, sistemático, cuyo modelo es la matemática y su gran propulsor el cartesianismo, para el siglo XVIII el modelo de referencia es la física de Newton, especialmente su explicitación filosófica que la constituyen las *regulae philosophandi*. Inversamente al modelo del siglo anterior, aquí los fenómenos son lo dado y los principios lo inquirido:

“...lo fáctico, en cuanto tal, no es mero material, no es una masa inco-nexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en un determinabilidad matemática, en su figuración y articulación según número y medida” [22]

Newton logra extender el método asegurado por los estudios de Galileo: el análisis.

“Los fenómenos de la naturaleza se presentan a la intuición como acaeceres unitarios, como totalidades indivisas. Capta estos acaeceres en su puro ‘qué’. Para ofrecer una explicación, debemos descomponer

⁶ Este párrafo podría bien ser aceptado por Hegel como descripción de la actividad de la intelección pura, el rasgo esencial de la Ilustración. Cfr. El capítulo “La fe y la intelección pura”.

el cuadro unitario del fenómeno en “sus diferentes factores constitutivos” [24/5]

Ahora bien: ¿cuál es el criterio de determinación de esos factores? No es la preocupación fundamental todavía, pero el problema está y tomará relieve con el empirismo. Pues bien, el análisis se vuelve el método del pensamiento en general, que la filosofía del siglo XVIII toma de la física y lo extiende a otras áreas. Pero detengámonos a registrar qué implicaciones tiene para la concepción de la razón que buscamos delinear. No se trata de llegar a la naturaleza última de las cosas; es decir, no se trata de responder exhaustivamente al qué es de lo que tenemos frente a nosotros, sino más bien de captar el orden legal de lo empírico. Es esto lo que necesitamos en la ciencia.

Esto abre a la curiosidad intelectual otro plano de dirección, que exalta entre otros Montesquieu: “on ne peut aimer voir une sans desirer d’en voir un autre” [29]. Cassirer hace notar:

“La *libido sciendi*, que la dogmática teológica proscribía y condena como soberbia espiritual, se reconoce aquí como constitución necesaria del alma, restableciéndola, por lo tanto, en su derecho original”. [29]⁷

La **razón**, “lejos de ser una posesión de ideas innatas, es una forma de adquisición” una “fuerza espiritual radical”, una “energía”, “que sólo se comprende en su ejercicio y acción” [28]⁸. Esta acción consta de dos momentos. En primer lugar, (a) “separa lo puramente fáctico, lo sencillamente dado, lo creído por testimonios de la revelación, de la tradición y de la autoridad; no descansa hasta que no lo resuelve en sus componentes simples y en los motivos últimos del creer y ‘tener por verdadero’. Luego (b) “reconstruye, crea ella misma el nuevo todo, según una regla que ella misma dispone. Comprende una estructura porque es capaz de reconstruirla”. [28]

En Galileo y Newton,

“no se buscan el orden, la legalidad, la “razón” como una regla que se puede captar y expresar “antes” de los fenómenos, como su a priori; más bien, se muestran en ellos como la forma de su vinculación íntima y su conexión inmanente. Y no se procura anticipar esta razón con la forma de un sistema cerrado, sino que se hace desplegar poco a poco del conocimiento progresivo de los hechos y manifestarse de modo cada vez más claro y completo” [23]

⁷ Sin embargo, éste es uno de los aspectos que será cuestionado más profundamente por Hegel, en su caracterización del “infinito malo” [Schlechte Unendlichkeit]: son varias las citas al respecto que podemos traer a colación: “En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo, en lugar de permanecer en la cosa y entregarse a ella” [FE9].

⁸ Hegel también opera esta distinción como la que se da entre intelecto y razón: sólo que la etapa sintética actúa de otro modo.

La extensión del método.

Los filósofos de la Ilustración se ocupan de extender este método a otros campos. Locke “se había contentado con mostrar dos fuentes fundamentales de lo anímico y, así, junto a la “sensación” considera a la “reflexión” como la otra forma independiente, irreductible, pero sus discípulos y continuadores tratan de eliminar por diferentes caminos este dualismo y de llegar a un fundamento rigurosamente “unitario”. Berkeley y Hume abarcan la “sensación” y la “reflexión” en la “percepción” y tratan de mostrar cómo esta expresión única agota todo lo que se ofrece en la experiencia interna o externa como objeto de la naturaleza o como contenido del propio yo”. [32]

Condillac se ocupa de extender el método de Locke al resto de las operaciones psíquicas: observar y comparar, diferenciar y enlazar, desear y querer.

En la cuestión social es abordada de ese modo. **Hobbes** es el gran innovador. Pues su teoría del contrato **aplica el método de resolución y composición**. Los elementos últimos son las voluntades individuales. Y por más discutida que fuese posteriormente su posición final, en cuanto al método fue muy seguido. **Montesquieu hace lo mismo**; pero notemos que los “elementos últimos” cambian. No son ahora las voluntades individuales sino las “fuerzas”.

Sin embargo, quienes extienden el método obtenido de la física al ámbito social y psíquico, quizás no se den cuenta que al intentar ser fieles son paradójicamente sus principales traidores. ¿Cuál es la razón que los empuja? Así como la ciencia galileana nos liberaba de la necesidad de remitirnos a causas y entes inaccesibles a la observación para explicar los fenómenos, este método de análisis ofrecía la posibilidad de un resultado análogo en los otros ámbitos.

¿En qué consiste la fundamental continuidad entre racionalismo e iluminismo?

A pesar de toda contraposición que los estudiosos presenten entre el siglo XVIII y su precedente, Cassirer sostiene que

“no encontramos entre ambos ninguna verdadera ruptura. El nuevo ideal del conocimiento se desenvuelve con continuidad y consecuencia desde los supuestos creados por la lógica y la teoría de la ciencia del Siglo XVII, especialmente por Descartes y Leibniz. La distinta forma de pensar no significa un cambio radical, sino que más bien se expresa en una especie de desplazamiento de acento. Cada vez más va trasladándose de lo universal a lo particular, de los principios a los fenómenos. Pero el supuesto fundamental, a saber, que entre ambos dominios no existe ninguna oposición, sino una pura y completa determinación recíproca, se mantiene - si prescindimos del escepticismo de Hume, que implica una forma nueva del planteamiento de la cuestión - en toda su fuerza. En ningún momento padece la confianza de la razón en sí misma, y la exigencia de unidad del racionalismo conserva todo su poder sobre los espíritus”⁹. El concepto de

⁹ Es importante resaltar el motivo de esta continuidad. Porque si Hegel es la reanudación del racionalismo, no por ello queda enfrentado con la Ilustración.

unidad y el de la ciencia siguen siendo puros conceptos recíprocos: “todas las ciencias, en su conjunto - dice D’Alembert, repitiendo los primeros principios de las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes - no son otra cosa que la fuerza intelectual humana que es siempre una y la misma y permanece idéntica a sí misma por muy variados y diferentes que sean los objetos a los que se aplique”. [38/9] Conocer una multiplicidad, para este siglo de las Luces, consiste en colocar sus miembros en una tal relación recíproca que, partiendo de un determinado punto, podamos proseguir según una regla constante y universal. Por esto la forma discursiva del conocimiento lleva siempre consigo el carácter de reducción; va de lo complejo a lo simple, de la aparente diversidad a la identidad que se halla en su base”.[39]

Los “marginales populares”.

Uno de los exponentes del movimiento iluminista más leído y aplaudido por la gente es Helvetius. Pero Cassirer coloca sus doctrinas como una exageración y de carácter marginal. Considera a *De l’esprit* un libro “débil y poco original”. [42] Para Helvetius todos los fenómenos de la conciencia se hallan en un mismo plano, todo es equivalente e indiferente. Encuentra siempre los mismos impulsos uniformes. No existe ninguna grandeza moral que se eleve por encima de este nivel, pues por altos que sean los fines que la voluntad se proponga y por muy extraterrenos los bienes y suprasensibles los fines que se figure, permanece siempre en el círculo del egoísmo, de la ambición y de la vanidad. La sociedad no logra la represión de estos instintos fundamentales, sino tan sólo su sublimación y disfraz, y si pretende ser sensata, eso es lo único que puede esperar y estimular en los individuos”. [43] La misma idea debe aplicarse en la consideración del mundo teórico. Así “...el edificio de los valores éticos y la gradación lógica del conocimiento quedan eliminados radicalmente; ambos se allanan hasta el nivel del suelo, porque se cree que sólo en éste se puede encontrar un fundamento incommovible”.¹⁰

¹⁰ Esta actitud queda representada en la sección en que Hegel habla de la “vanidad de la cultura”.

Sin embargo Cassirer señala:

do no raras veces, se considerara la idea representada por Helvetius como típica del contenido de la filosofía de la Ilustración, ni siquiera como típica de la manera de pensar del enciclopedismo francés.¹¹ Precisamente en este grupo se ejerció una aguda y rigurosa crítica contra la obra de Helvetius, crítica que procede de los nombres más prestigiosos de la literatura filosófica francesa, de hombres como Turgot y Diderot. Pero hay una cosa que no se puede negar y es que, tanto en Helvetius como en Condillac, funciona una determinada metódica que caracteriza todo el siglo XVIII, una forma de pensamiento que alberga, de antemano, sus futuras aportaciones positivas y sus límites, sus victorias y sus derrotas.”[44]

Y de hecho, mal le pese a Cassirer, Helvetius escribía en la enciclopedia.

La sustancia.

La otra “corriente” que influye en forma decisiva en el pensamiento del Siglo de las Luces es la iniciada por Leibniz. También él continúa el método cartesiano del análisis, al punto que intenta buscar un “alfabeto del pensamiento”. Pero su gran innovación es su concepción de la sustancia, o “mónada”. Esta es dinámica, fecunda; cada simple momento suyo contiene su pasado y está preñado de su futuro. Jamás uno de estos momentos es igual a otro. Su principio fundamental no es la “identidad” sino la “continuidad”: la unidad en la multiplicidad, ser en el devenir, permanencia en el cambio. *Cómo esto es posible, Cassirer no se detiene a explicarlo. Cómo podemos conocer la existencia de la mónada y sus características, que es otro gran problema que plantearía cualquier moderno, tampoco en esto Cassirer se detiene.* La mónada es un todo que no se compone de partes ni resulta de ellas, sino que, permanente y constantemente, se va desplegando en una multiplicidad de determinaciones. Su particularidad se pone de manifiesto en tales actos progresivos de particularización, la cual no es posible ni comprensible sino en el supuesto de que la forma total, de la que se despliega, permanece cerrada y contenida en sí la sucesión de sus determinaciones, sino que en cada una de ellas se halla contenida pura y entera, en cierto modo, está presente [48/9]. La mónada, en la particularización infinita de exteriorizaciones de fuerza se conserva como uno y el mismo centro vivo de fuerza.

Esta concepción, que ya no se basa en el concepto de ser, sino en el de pura actividad, presta un sentido completamente nuevo al problema de lo individual. Leibniz mantiene la concepción de la lógica tradicional por la cual comprendemos lo individual sólo y en la medida en que podemos reducirlo a conceptos universales. Pero cada sustancia individual, para la filosofía leibniziana, no sólo es una parte o fragmento del universo, sino este universo mismo visto desde un determinado lugar y con un determinado punto de vista.

¹¹ Hegel coloca a Helvetius como uno de los representantes claves de la Ilustración, especialmente cuando habla de la ‘utilidad’ [Nützlichkeit] como un aspecto esencial del pensamiento ilustrado.

Sólo la máxima potenciación, elevación de todas las energías individuales, y no su nivelación, su homologación y reducción, puede conducirnos a la verdad del ser, a la suprema armonía y a la plenitud máxima de la realidad. Se inicia así, según Cassirer, un nuevo camino espiritual, no sólo en Alemania.

La recepción de Leibniz en el siglo XVIII tiene sus accidentes. Se lo conoce, hasta 1765 sólo a través de la Monadología y la Teodicea, “escritos nacidos de ocasión externa y accidental, y que contienen su doctrina en forma resumida y popular” [50/1]. En ese año se edita la obra principal de la teoría de conocimiento de Leibniz Nouveaux essais sur l’entendement humain, es decir, en un momento en el que el desarrollo intelectual de este siglo ya estaba consumado.

Por el resto, el influjo es indirecto, “a través de la alteración experimentada en el sistema de Wolff”, advierte Cassirer [51]. *El metafísico racionalista más reconocido por Kant, y a través del cual éste último se había formado, no recibe un buen papel en el libro de Cassirer. Apenas un lugar marginal, y generalmente como “alterador” de Leibniz, como exageración del espíritu de sistema, esquemático.*

La concepción de la mónada leibniziana tiene una profunda recepción entre los franceses que se dedican a la ciencia natural. Descubren con él un modelo de pensamiento que escapa a la matemática. Así, Maupertuis, Diderot y Buffon tomarán de Leibniz muchos principios. Y si Voltaire ironiza sobre él en Candide (Cassirer aclara que según su parecer lo conoce a través de Wolff, en El siglo de Luis XIV) lo tiene en alta consideración. Así también Diderot en la Enciclopedia. Cassirer se sale un poco de su habitual discreción al decir, con respecto a los franceses: “Claro que todavía hay un largo trecho desde esta alabanza personal hasta la penetración radical y la comprensión honda de los principios de la filosofía leibniziana”[52/3].

Hay una distinción muy importante que establece Leibniz, entre “verdades eternas” y “verdades fácticas”. **Las primeras son la meta suprema del conocimiento.** Expresan una relación universal y necesaria entre las ideas, entre el sujeto y el predicado del juicio. En cambio las otras son puramente contingentes, no tienen cabida en este modelo lógico y serán conocidas con tanta mayor claridad y distinción **cuanto más logremos acercarlas a puras determinaciones racionales, hasta reducirlas a ellas.**¹²

En principio, esta concepción parece el extremo opuesto que la corriente empirista expuesta más arriba. Ahora bien; esta última pretendía por medio del método resolutivo mostrar cómo muchos de los conceptos que utilizamos no necesitaban para su comprensión remitir a entidades metaempíricas sino que era suficiente con descomponer en los elementos últimos y componerlos nuevamente de acuerdo a la ley que lo regía. ¿Qué sucede en la corriente leibniziana? Aquí se dará la misma dirección por el camino del racionalismo. La razón puede conocer todas las verdades eternas sin necesidad de ningún auxilio, sin necesidad de la intromisión de ningún factor extraño en su camino. Se nota la profunda continuidad entre racionalismo y empirismo en cuanto a la confianza en la ra-

¹² Hegel llevará a término este motivo.

zón. Porque el empirismo, incluso el mismo Hume, confía en la capacidad de análisis.

“La fuerza de la razón humana no consiste en romper este círculo y encontrar un camino, una salida hacia el reino de lo trascendente, sino que nos enseña a medirlo íntegramente y a sentirnos albergados en él” [27].

5. La naturaleza y su conocimiento en la filosofía de la Ilustración.

Galileo, Newton y la autonomía de la razón.

Ya para el Renacimiento, la ley a la que obedecen los seres singulares **no les ha sido prescrita por un legislador extraño sino que radica en su propio ser y nos es cognoscible totalmente por él** [59]. Galileo introduce una profunda innovación.

“La observación sensible tiene que aliarse con la medición exacta y de ambas surgir la nueva forma de la teoría natural que, tal como la establecen Kepler y Galileo, se halla animada por un gran impulso religioso que la empuja hacia delante. Otra vez, su meta consiste en descubrir en la legalidad de la naturaleza las huellas de la divinidad. Pero merced, precisamente, a esta inspiración religiosa, habrá de entrar en conflicto creciente con las formas tradicionales de la fe. Desde este punto de vista se comprende perfectamente la lucha emprendida por la Iglesia contra los avances del moderno espíritu matemático-natural. **Lo que combatía en él no eran los particulares resultados de la investigación. Entre ellos y el contenido de la doctrina eclesiástica era posible una conciliación y el mismo Galileo creyó largo tiempo en esta posibilidad y trabajó sinceramente por ella.** Pero el trágico equívoco que le hizo fracasar reside en su intento de zanjar la oposición por un lugar que no era el debido, pues se subestimó a sí mismo y subestimó la renovación radical del sentido metódico que tuvo lugar con él. Por eso no atacó la contradicción en sus auténticas raíces últimas, sino que se preocupó por el acomodo y la nivelación de las consecuencias mediatas. **No era, en verdad, a la nueva cosmología a lo que las autoridades eclesiásticas se opusieron con todas sus fuerzas,** puesto que, como hipótesis puramente matemática, lo mismo podían aceptar la copernicana que el sistema tolemaico. Pero **lo que no toleraban, porque amenazaba los pilares del sistema eclesiástico, era el nuevo concepto de la verdad anunciado por Galileo. Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical.** Esta verdad no se nos ofrece en la palabra de Dios, sino en su obra, no descansa en el testimonio de la Escritura o de la tradición, sino que se halla constantemente ante nuestros ojos. Es legible tan sólo para aquel que conozca los rasgos de la escritura que la expresa y sepa descifrarlos” [59/60].

No es cuestión de entrar ahora en detalle en el caso de Galileo. Me interesa hacer notar lo que nos dice aquí Cassirer: Galileo sufre un atropello clerical. A partir de la exégesis teológica, ciertos señores del clero pretenden establecer verdades sobre la estructura física del universo. Constituye una clara transgresión metodológica. Ahora bien: Galileo creía sinceramente en la compatibilidad de ambos dominios.

Galileo y Kepler habían concebido la idea de ley natural en toda su amplitud, profundidad, en toda su significación metódica fundamental, pero no pudieron mostrar su aplicación concreta más que en algunos fenómenos naturales aislados. Con Newton la legalidad rigurosa que regía en las partes puede extenderse a la totalidad. Newton no sólo ha dado reglas firmes y duraderas a la naturaleza, sino también a la filosofía: *regulae philosophandi*. “Newton ha sido el primero que ha llevado el conocimiento de la naturaleza, de las suposiciones arbitrarias y fantásticas a la claridad del concepto, de la oscuridad a la luz”[61]. Para la Ilustración, con Newton se fija de una vez para siempre la relación recíproca entre la naturaleza y el conocimiento humano. “La naturaleza del hombre sale al encuentro de la naturaleza del cosmos y se vuelve a encontrar en ella [...]. La filosofía natural del renacimiento entendió por naturaleza la ley que, lejos de que las cosas la reciban de afuera, mana de su propio ser” [63]. **Para encontrar esta ley no debemos colocar en la naturaleza nuestras propias representaciones ni nuestras fantasías subjetivas**, sino, por el contrario, seguir su propio curso y registrarlo mediante la observación, el experimento, la medida y el cálculo. Los patrones que necesitamos para esto no podemos tomarlos únicamente de los datos sensibles; nos refieren más bien a aquellas funciones universales del comparar y contar, del enlazar y separar que constituyen la esencia del intelecto.

Autolegalidad pura de la naturaleza y autonomía del entendimiento están estrechamente ligadas [62].

“De este modo puede renunciarse a cualquier mediación que acuda a no importa qué fuerza o ser extraños - porque no afirmará mejor el vínculo entre la naturaleza y el espíritu”.

Contra la recaída en la trascendencia que significa el ocasionalismo, la Ilustración proclama

“tanto para la naturaleza como para el conocimiento, el principio puro de la inmanencia. Ambos tienen que ser concebidos por su propia naturaleza, que no es algo oscuro y misterioso, impenetrable al entendimiento, sino que se compone de principios del todo accesibles, que éste puede descubrir por sí mismo y aclararlos sistemáticamente.” [63]

Vemos cómo autonomía de la razón e inmanencia tiene un vínculo estrecho.

Autoconciencia del nuevo principio y su extensión
dentro de la comunidad científica.

La *Royal Society* en su programa establece que no puede ser admitido en física ningún concepto que no haya sufrido su prueba empírica, que no haya sido corroborada por el experimento. *En el siglo XVIII esta actitud se extiende.*

“Les parece imposible una restauración de estas ciencias, una visión profunda del espíritu de las leyes, de la sociedad, de la poesía, si no se emprende con la mirada fija en el gran modelo de la ciencia natural” [63]. “El siglo XVIII está imbuido de esta convicción, de la creencia de que ha llegado por fin en la historia de la humanidad el momento en que se podrá arrebatar a la naturaleza su secreto, tan cuidadosamente guardado, el momento en que ya no quedará en la oscuridad de siempre, en su calidad de misterio incomprensible, sino que será sacada a la luz potente del entendimiento que la iluminará con todas sus fuerzas”[63].

Para esto era condición previa que se cortara definitivamente el vínculo entre la teología y la física, y si en el siglo XVIII este vínculo se había relajado, en modo alguno estaba roto. Por ejemplo, se hablaba de “física bíblica”. No sólo teólogos, sino también físicos y biólogos se esforzaron en proteger y explicar esta unión. “*Theologie physique*”, “*Theologie astronomique*”. Pero poco a poco se abre camino una clara separación metódica. Un ejemplo: la obra de Buffon, Épocas de la naturaleza.

Se inicia un trabajo de “**demolición**” [66].

“Ahora es la ciencia la que recoge con plena conciencia el proceso iniciado contra Galileo. Lo planta ante su propio tribunal y lo decide con arreglo a sus formas. Su sentencia no ha sido impugnada desde entonces en forma seria y el enemigo ha acabado por someterse en silencio. Se logró la primera victoria decisiva de la Ilustración; llevó a término la obra comenzada por el Renacimiento y entregó al conocimiento racional un dominio fijo, dentro del cual ya no existía obstáculo alguno ni ninguna coacción autoritaria, sino que, por el contrario, podía moverse libremente en todas las direcciones y, en virtud de esta libertad, llegar a la conciencia plena de sí mismo y de las fuerzas que residían en él” [66].

Cassirer marca, pero no lo suficientemente bien, el hecho de que el problema más arriba descrito se invierte: la nueva perspectiva científica, no por parte de Galileo sino de los “epistemólogos” de la época, pretende convertirse en la palabra exclusiva sobre el objeto, la única perspectiva válida. La compatibilidad que buscaba Galileo admitía la posibilidad de abordar “la cosa” desde distintos puntos de vista, o mejor dicho - para no identificarlo necesariamente con un relativismo -, desde preguntas distintas, con intereses distintos. Con la

posición que totaliza el método científico de Galileo asistimos al surgimiento de un caso de “clericalismo inverso”.

El método de Newton.

Newton opone el **método analítico** al método deductivo que Descartes pretendía aplicar a la física. Para él, la admisión de cualquier cualidad “oculta” es arbitraria e insignificante, mientras que supone un avance esencial la reducción de los fenómenos de la naturaleza a pocas propiedades fundamentales de la materia y a determinados principios del movimiento, aunque las causas de estas propiedades y de estos principios permanezcan por de pronto desconocidas [70]. En lugar de cualquier explicación general pero arbitraria de la supuesta “esencia de las cosas”, hay que cultivar la simple observación de los fenómenos y la sencilla indicación de sus encadenamientos empíricos. *La ciencia no necesita del conocimiento de la “esencia de las cosas” para sus explicaciones y objetivos. Correlativamente, la experiencia parece no admitir ningún “punto de fuga”; no despierta ninguna pregunta que no tenga respuesta; es autosuficiente, al menos para los fines que busca la ciencia.*

El ideal del conocimiento natural ya no es la geometría sino la aritmética. Y tenemos que contentarnos con verificar el “qué” sin pretender mirar el “cómo”. Para Descartes la garantía de todo saber se fundaba en sus primeros principios, mientras que todo lo fáctico, como tal, permanecía inseguro y problemático. La nueva epistemología invierte los términos de la relación.[71]

Nuevamente los marginales.

Ahora bien; Cassirer advierte que

“se suele considerar la orientación hacia el mecanismo y el materialismo como rasgo característico de la filosofía natural del siglo XVIII y, no pocas veces se cree marcar así exclusivamente toda la dirección fundamental del espíritu francés. Pero en realidad este materialismo, tal como está representado, por ejemplo, en el *Systeme de la Nature* del barón d’Holbach y en *L’homme machine* de Lamettrie, no es más que una manifestación particular que en modo alguno merece una significación típica. Ambas obras representan un caso singular y una recaída en la manera dogmática de pensar contra la que combate y a la que trata de superar el siglo XVIII en sus figuras científicas más destacadas. La inspiración científica del grupo de los enciclopedistas no la representa d’Holbach y Lamettrie, sino D’Alembert” [73].

Si Cassirer no tiene en mente las objeciones de Hegel cuando formula esta aclaración, la convergencia es sorprendente, porque efectivamente Hegel coloca a d’Holbach y Lamettrie como expresión significativa de la Ilustración, desde el punto de vista de su incidencia en la cultura popular. Al sostener el carácter marginal de estos pensadores, Cassirer pretende esquivar algunas de las críticas hegelianas a la Ilustración.

La ley natural cuestionada.

El trayecto al que venimos asistiendo es el de la liberación de la ciencia de una “fe”, en última instancia, en determinadas nociones metafísicas y religiosas. Este itinerario da lugar a nuevos problemas epistemológicos. En efecto, ¿dónde se halla la seguridad y la prueba definitiva de que, cuando menos este sistema general de los fenómenos es un sistema cerrado, completamente unitario y uniforme dentro de sí mismo? D’Alembert postula esta uniformidad, pero en ningún momento la fundamenta con mayor detalle. ¿No es acaso que con este postulado se ha introducido una nueva forma de fe? [74]. También este problema lo tiene la filosofía de Leibniz. Parte del supuesto de que las leyes de lo real no pueden discrepar de las leyes puramente ideales de la matemática y de la lógica. Entonces se evidencia un círculo vicioso: de la uniformidad empírica que la naturaleza parece ofrecernos, tenemos que concluir la absoluta unidad e inmutabilidad de Dios y luego utilizar esta última para afirmar una uniformidad más perfecta, una continuidad sin solución del orden natural. ¿No nos apoyamos al final en un supuesto metafísico que es más problemático que la certeza empírica? ¿No será este prejuicio, este *a priori* lógico, tan cuestionable como cualquier otro *a priori* metafísico o teológico? [75/76]

*Notemos cómo la necesidad de afirmar hasta el fondo la autonomía lleva a la necesidad de eliminar toda transcendencia. Cualquier residuo efectivamente incidente en el curso de las circunstancias examinadas, resulta una amenaza para la autonomía buscada*¹³.

La filosofía de **Hume** es más que un puro eslabón de la cadena intelectual que nos lleva de Bacon a Hobbes, y de éstos a Locke y a Berkeley. **De ellos toma determinados recursos intelectuales. Pero su cuestión específica nace de la problemática de la ciencia natural de los siglos XVII y XVIII.** Un eslabón intermedio lo constituyen **los científicos holandeses** [77]. Huyghens (1690) llega a la conclusión de que en la física no puede lograrse la misma evidencia que se alcanza con las demostraciones y consecuencias de la matemática. Lo que la física puede aportar es simplemente **una certeza moral**. s’Gravesande, (1717, universidad de Leyden) sostiene que el axioma de la uniformidad de la naturaleza no es de carácter rigurosamente lógico sino más bien **pragmático**, con una clase de validez que no deriva de modo directo de la necesidad del pensar, sino **de la necesidad del obrar**. Admite así, por ejemplo, las conclusiones por analogía [78/79]. Si es así, la certeza de la física no se funda ya en supuestos puramente lógicos, sino biológicos y sociológicos. Pero ¿acaso la necesidad biológica y psicológica de la conclusión por analogía garantiza en algo su necesidad lógica, su verdad objetiva? El empirismo matemático había avanzado hasta un punto en que apoyaba la convicción de la uniformidad de la naturaleza sobre una especie de fe [79]. Hume acepta esto como conclusión, despojando a esta **fe** de todos sus componentes metafísicos y separa de ella todos los elementos trascendentes. No descansa ya en motivos religiosos, sino psicológicos puros, pues corresponde a una necesidad puramente inmanente de la naturaleza humana. **La teoría de Hume**

¹³ Esta observación es muy importante para tener en cuenta a la hora de evaluar la posición de Horkheimer y Adorno.

del “*belief*” es una prolongación y una liquidación irónica de toda una serie de pensamientos con los que se trató de dar a la misma ciencia de la experiencia un fundamento religioso. No sólo la ciencia; tampoco la religión pueden ser fundada racional y objetivamente; tenemos que contentarnos con derivarlas de sus fuentes subjetivas, y comprenderlas, ya que no fundamentarlas, en su condición de manifestación de determinados instintos fundamentales y radicales de la naturaleza humana [81]. *Hume extiende a todos los campos espirituales su análisis. Aborda la experiencia tal como lo hacían los científicos holandeses. Y así también extiende sus problemas.*

Un itinerario análogo podemos observar en la evolución de la noción de sustancia. Descartes parte de propiedades geométricas puras y trata de mostrar que en ellas están comprendidas todas las demás determinaciones que solemos atribuir al mundo de los cuerpos. El ideal inductivo de Newton muestra sin embargo que en la experiencia llegamos siempre a una coexistencia regular de propiedades, pero no logramos derivar unas de otras. s’Gravesande sostiene como ociosa la tarea que pretenda distinguir entre determinaciones esenciales y no esenciales de la materia [81]. La postura “empirista” emergente propone entonces que, en lugar de separar la esencia de la apariencia y derivar ésta de aquella, nos mantengamos siempre dentro del mundo de las apariencias o fenómenos y, en lugar de explicar una propiedad por otra, consideremos la simple coexistencia empírica de los diferentes caracteres, tal como nos la muestra la experiencia. Como se ve, de esta idea hasta la disolución completa del concepto de sustancia, hasta el supuesto de que la representación de la cosa no es más que la representación de una pura suma, un puro agregado de propiedades, no hay más que dar un paso. Tenemos como resultado provisorio de este itinerario, que el ataque a los supuestos metafísicos pone en cuestión también los fundamentos lógicos.

La exageración de la filosofía “marginal” popular.

Cassirer distingue de este curso de la reflexión filosófica lo que denomina la “**filosofía natural popular**”. Los citados aquí son principalmente d’Holbach y Lamettrie. Esta corriente lleva al extremo ciertos aspectos de los desarrollos epistemológicos expuestos más arriba.

“En cuanto se ponga de lado la cuestión de la trascendencia, la naturaleza cesará de ser un misterio”. [83]

Lejos de aceptar los problemas que esto acarreaba, como ya vimos, a los pensadores serios, aquí parece estar todo bien. Quien no se contenta con este mundo de lo visible y pregunta por las causas invisibles de los efectos visibles, no procede de manera más sensata que el rústico que atribuye el movimiento de un reloj cuyo mecanismo desconoce a un ser espiritual oculto en él [85]. Hay que dejar de lado la cuestión de cómo son posibles los fenómenos. En el caso de la relación alma-cuerpo hay que dejar de lado la cuestión de cómo se relacionan según su esencia, y atenerse a constatar fenómenos. Porque también así sucede en el enfoque de los demás fenómenos causales. Es más, directamente podemos

eliminar la necesidad de recurrir a una sustancia simple como el alma para explicar los fenómenos.

Pero es necesario notar que la médula intelectual de esta filosofía “popular” no reside en el campo de la filosofía natural sino **en el de la ética**. *Esto es muy significativo*. El materialismo **es más un imperativo que una teoría sobre la naturaleza**.

“No pretende tan sólo establecer una tesis sobre la naturaleza de las cosas, sino que manda y prohíbe” [87]

Así es el caso típico de d'Holbach. Su *Système de la Nature* sostiene el más riguroso determinismo. **No hay nada bueno o malo, justo o injusto; domina en él la equivalencia absoluta, la indiferencia de todo ser y de todo acontecer. No hay ningún mal, ninguna culpa, ningún desorden en la naturaleza.** Su *Système de la Nature* constituye para D'Holbach la base para su *Système Social* y para su *Morale universelle* y es en estas dos obras donde se desarrolla por completo la tendencia auténtica que domina a su pensamiento. **El espiritualismo teológico - es decir, la superstición - es el que ha impedido hasta ahora toda regulación verdaderamente autónoma del sistema político-social.** Amedrenta a los hombres con mil fantasmas y les roba todo goce despreocupado de la existencia. El mundo nunca será feliz mientras no se decida a ser ateo¹⁴. Con la creencia en Dios desaparecerán también todas las disputas teológicas y las guerras de religión. *Es decir que para esta filosofía natural popular las preguntas sobre elementos trascendentes no sólo no son necesarias para la ciencia, sino que son agregados artificiales que deben ser depurados, es decir eliminados para que la ciencia pueda progresar más rápidamente.*

Pero la teoría de la necesidad absoluta se contradice: ¿con qué derecho se puede hablar de normas sobre la base de tal doctrina, con qué fundamento podrá exigir y valorar?¹⁵ Ya Federico el Grande lo nota, y Voltaire es duro contra el *Système de la Nature*. Esta concepción no sólo elimina de la contemplación de la naturaleza todo elemento religioso, sino también todo aspecto estético, secando las fuerzas del sentimiento y de la fantasía. A tal punto que Goethe y sus amigos se preguntaban cómo un libro tan horrible llegase a ser peligroso [92].

Diderot ensaya un determinismo más inteligente en *Jacques le fataliste*. Con un planteo totalmente dialéctico introduce la ruptura de la necesidad dentro del encadenamiento de la necesidad. Pero no constituye más que un ensayo dentro de la filosofía ilustrada. Cassirer nuevamente coloca a estas corrientes “populares” en un apartado, a las que Hegel les da lugar protagónico. E intenta mostrar cómo ya la misma Ilustración se encargaba de criticar sus expresiones exageradas.

La ciencia natural.

¹⁴ Con lo cual podemos notar cómo la expresión “la religión es el opio de los pueblos” tiene sus antecedentes, si bien Marx mostrará esta observación en relación a las situaciones de dominio. Sólo que d'Holbach la sostenía en función de la liberación espiritual de la burguesía.

¹⁵ Kant logrará justificar la escisión entre norma y facticidad en forma inmanente.

Paralelamente a la física se desarrolla la ciencia natural. Quizás su exponente más destacado sea la obra De l'interpretation de la Nature de Diderot. Ataca al monismo metódico matemático que pretende trasladarse de la física a todo tipo de conocimiento de la naturaleza. Así surge **la descripción** como método propio. En la medida en que pretendamos captar la realidad sólo con la ayuda de la matemática, caemos en un nuevo tipo de metafísica. En el campo de la ciencia natural como la biología, no interesa tanto explicar como describir, captar lo real en su riqueza variada de matices. En esta dirección encuentran otra vieja concepción metafísica establecida desde Aristóteles. La estructura género-especie, que se presenta como un prejuicio lógico para el nuevo ideal de descripción. El nuevo ideal se apoyará más bien en el método de la analogía: en ese caso no comparamos ya la naturaleza con nuestros puros conceptos, sino en cierto modo con ella misma: la estructura género-especie queda como una clasificación de valor puramente nominal y por lo tanto pragmático. En vez de distribuir los seres vivos en especies rigurosamente separadas, procuremos conocer su parentesco, sus transiciones, su evolución y transformación.

Comienza a destacarse claramente la estructura peculiar del conocimiento biológico y se afirma frente a la forma de la física teórica. El método de la **descripción** tiene como principio que sólo se halla **definido** en un sentido propio, es decir, conocido y limitado rigurosamente, aquello que está descrito exactamente. Cuando el centro de gravedad se desplaza de la definición a la descripción, del género al individuo, el mecanismo, que era la clave explicativa del cartesianismo, no puede valer ya como única y suficiente razón explicativa; se prepara el tránsito a una visión de la naturaleza que tratará, no ya de derivar y hacer comprensible el devenir partiendo del ser, sino más bien el ser partiendo del devenir. Es por esto que los epistemólogos de la biología y las ciencias naturales prestarán atención a los nuevos desarrollos de la filosofía de la historia [100].

En este apartado vemos cómo la misma Ilustración intenta escapar al proyecto de “extensión” de los modelos de las ciencias “duras”. La selección de los elementos de la experiencia se realiza aquí de modo diverso. Pero la eventual solución tiene que salvar un postulado: la autonomía de la razón. El método utilizado cambia, porque se nota la infecundidad en que se estanca al aplicarlo rígidamente a otros dominios. Pero esto no tiene que oscurecer el hecho de que hay algo que no cambia: el objetivo de asegurar la autonomía de la razón. Ésta es la clave que, aún cuando se necesite cambiar el método, hay que respetar.

La doctrina de las naturalezas plásticas.

Una de las corrientes que expone Cassirer de la filosofía de la naturaleza de la época es la doctrina de las naturalezas plásticas (Escuela de Cambridge; Henry Moore y Curthword) Estos apuntan a descubrir un nuevo principio de la naturaleza que evite el dualismo cartesiano, es decir, que no reduzca la vida a meros principios mecánicos, y hablan así de una “fuerza formativa” [101/2].

No me detengo aquí. Cassirer tampoco le reserva en el libro mucho espacio. Lo que sí quiero notar es la búsqueda de un principio que explique la vida sin tener que recurrir a principios trascendentes.

En esta dirección otro filósofo importante es Shaftesbury. En su doctrina se cancela la oposición entre lo superior y lo inferior, entre las “fuerzas divinas” y las “fuerzas demoníacas” de la naturaleza. Con el concepto de “forma interior” (*inward form*) intenta superar estos dualismos y **mostrar la inmanencia de los fines en la naturaleza**. *Aquí también observamos un intento de explicar la naturaleza en términos inmanentes*. Shaftesbury influye mucho en Goethe y Herder.

Leibniz y su influencia.

También aquí una influencia poderosa en la ciencia natural la representa Leibniz. Este filósofo rechazó la doctrina de las naturalezas plásticas, porque acepta la explicación matemática de la naturaleza que inauguró Descartes. Pero la considera insuficiente. La extensión como origen último de la naturaleza no logra explicar todos los fenómenos que presenta. Una vez más la mónada leibniziana presenta una innovación. El movimiento de la mónada no se explica en términos de causa-efecto sino por **conexión teleológica** [103]. Lo que nosotros denominamos acontecer mecánico no constituye más que el aspecto exterior.

Quien toma sus motivos en **Francia** y especialmente en la ciencia natural, es **Maupertuis**, a través de Wolff y sus discípulos. Se da cuenta de la insuficiencia de la teoría de Newton para la biología. Nota que a los predicados físicos como impenetrabilidad, inercia, gravedad, es necesario agregar otros que tengan relación con el fenómeno de la vida. Recurre entonces a Leibniz, a su teoría de la mónada; ésta, en efecto, contiene en sí el fenómeno de la conciencia, con todo lo que implica. Maupertuis se propone ampliar el concepto de materia de modo que no excluya los hechos fundamentales de conciencia, como el deseo, la aversión y la memoria. Podríamos esquematizar a grandes rasgos su planteo del modo siguiente:

- a) Si la esencia es desconocida, la coexistencia entre pensamiento y extensión pertenecientes a un mismo sujeto no es menos comprensible que lo que puede ser la de la extensión y la movilidad.
- b) Derivar lo conciente de lo inconciente sería como afirmar una verdadera creación de la nada, pues es sencillamente absurdo pretender explicar el origen de la vida anímica por la unión de los átomos, sin ninguna sensibilidad o inteligencia o cualquier otra propiedad psíquica.
- c) No queda entonces otro remedio que intercalar la conciencia, como protofenómeno verdadero, en el mismo átomo.

Pero como subraya Cassirer: “Esto ya no es Leibniz. El espiritualismo de éste se rebaja a un hiloísmo confuso y vago” [109]. Este es el resultado al que llega Maupertuis, apreciado por un pensador iluminista.

Por lo ya visto, podemos obtener una importante conclusión: el problema del Iluminismo no es tanto en contra de la metafísica, como se suele afirmar, porque de hecho recurre a ella, como hemos visto especialmente en el caso de Leibniz. La cuestión es que la metafísica o la disciplina filosófica que sea no necesite recurrir a elementos trascendentes para tener que explicar los fenómenos; es decir: la cuestión es proteger la autonomía de la razón. Llega a admitir por ejemplo la existencia de una esencia incognoscible, pero de modo tal que no se necesite de su conocimiento para explicar los fenómenos que interesan.

Diderot interviene también aquí. Sostiene que este universo que cambia constantemente no puede ser captado más que con un pensar dinámico:

“Todo cambia, todo pasa, sólo el todo permanece. El mundo nace y muere sin reposo y en cada momento está en su principio y en su fin. En el océano incommensurable de la materia no existe partícula alguna que sea idéntica por un solo momento a ninguna otra ni a sí misma. *Rerum novus nascitur ordo*, ésta es la eterna divisa del mundo.”

El lema de Diderot influirá poderosamente en todo el siglo XVIII [112].¹⁶

6. Psicología y teoría del conocimiento.

El problema de la adecuación entre sujeto y objeto;
el origen del empirismo.

La coincidencia entre conceptos y objetos ha sido resuelta por los grandes sistemas racionalistas del siglo XVII conduciendo el mundo de los conceptos y objetos a un mismo seno último del ser. Aquí encontramos las ideas innatas, punto de arranque de la filosofía: los conceptos son aplicables a la realidad porque, como ésta, proceden de la misma fuente, el intelecto arquetípico de Dios, que sostiene juntos al pensar y al ser, a la verdad y a la realidad.

Los continuadores de Descartes intentarán negar toda conexión inmediata entre la realidad y el espíritu humano. El caso extremo quizá lo constituya Marlebranche: para éste contemplamos todas las cosas en Dios, y las sensaciones no son otra cosa que estados de nuestra alma, cambiantes de momento a momento. Hay conocimiento de la naturaleza, para la corriente cartesiana, cuando en lugar de atribuir a la materia cualquier propiedad captable sensiblemente, la reducimos a pura extensión, pero esta reducción se acompaña de otra más profunda; esto es, se trata no de la extensión de la imaginación, sino la inteligible. La luz que ilumina el camino de nuestro conocimiento viene de dentro y no de fuera, de la región de las ideas y de las verdades eternas, no de las cosas sensibles [115/7].

La Ilustración, en cambio,

“se trata de colocar la naturaleza y el conocimiento en sí mismos y de explicarlos por sus propias condiciones. Es menester **evitar en ambos casos el recurso a un supramundo**. Entre conocimiento y realidad, entre sujeto y objeto **no debe mezclarse ninguna instancia extraña**” [117].

La Ilustración traduce metodológicamente este programa del modo siguiente:

“El problema debe ser puesto sobre el terreno de la experiencia y resuelto en él, pues cualquier paso más allá significaría una solución

¹⁶ Hegel retomará la necesidad de un pensar dinámico, tal como explícitamente lo dice en el Prólogo de la *Fenomenología*.

aparente, una explicación de lo desconocido por algo más desconocido todavía” [117]

También desde mi punto de vista es éste el escenario central de la discusión; la cuestión, sin embargo, es no dar por obvio lo que se entiende por experiencia. El Siglo de las Luces rechazará resueltamente aquella mediación con la que el racionalismo y el apriorismo creían garantizar la máxima seguridad del conocimiento:

“el gran proceso de secularización del pensamiento, que representa la tarea esencial de la filosofía de la Ilustración comienza en este punto y con especial intensidad. No es posible resolver el problema lógico y gnoseológico de la relación del conocimiento con su objeto recurriendo a motivos religiosos y metafísicos, que no harían más que oscurecerlo” [117]

El empirismo nace fundamentalmente aquí. Cassirer no marca suficientemente este hecho, pero lo muestra con claridad.

“¿Pues qué mediación será posible entre el yo y el objeto, entre el sujeto y el objeto si eliminamos el rodeo de lo trascendente? ¿Qué otra relación se puede pensar sino la influencia directa que ejercen recíprocamente?” [118].

Sólo la acción inmediata puede establecer el puente entre representación y objeto. La objeción se presenta frente a la introducción *ad hoc* de elementos trascendentes que opera el racionalismo para cerrar el problema pero que no hace sino oscurecer la cuestión.

“Por eso, el principio de que cualquier idea que encontramos en nosotros descansa en una impresión precedente y sólo por ella es explicada por completo, **adquiere ahora la categoría de un principio indiscutible**. El mismo escepticismo de Hume lo respeta. **Aunque no siempre sea posible mostrar directamente el original de una determinada idea, y por muy oculto que esté, de lo que no cabe duda es de que existe y de que hay que buscarlo, pues lo contrario no significaría más que ligereza y falta de un pensar correcto**” [119].

Aunque no sea su intención, Cassirer muestra cómo el empirismo no nace de una constatación realizada en todos los campos sino en una extensión programática. El objetivo es salvaguardar la autonomía del entendimiento. De aquí en más observemos cómo este programa determina el curso de la reflexión epistemológica posterior.

El problema crítico, es decir, el problema de fijar los límites de nuestras capacidades como ya lo planteaban Descartes y Locke, se transforma en problema genético, siguiendo el principio de que la validez objetiva de los conceptos fundamentales del conocimiento tendría que ser determinada por su origen y me-

dida por él. Así, el origen psicológico se convierte en un criterio lógico. Y la **psicología** adquiere un carácter predominantemente reflexivo.

Queda a la luz una **paradoja del empirismo**, que creo que Cassirer se ocupa en marcar porque ella anuncia la solución que dará Kant al problema. Diderot en la *Apologie de l'Abbé de Prades*, en la sección XII coloca como axioma un principio de los antiguos: *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu*¹⁷. La paradoja está en que este principio

“no se presenta en modo alguno con la mera pretensión de una verdad de hecho comprobada por una inducción variada; [sino que] se le atribuye una certeza plena e indiscutible, una especie de necesidad” [119].

Es evidente que la situación queda planteada por Cassirer en el umbral de la teoría trascendental. Pero esta intención no tiene que oscurecer el origen programático de los términos

Voluntad y representación.

De cualquier modo, dados estos intentos, el “lockeanismo” se difunde como la gran filosofía del conocimiento en la Francia ilustrada, más allá de sus continuadores en el Iluminismo inglés. Todos éstos intentan proseguir hasta el fondo la línea inaugurada por él. En el caso de Berkeley y Hume, éstos intentan resolver la brecha entre experiencia interna y externa en una sola fuente; **pues este dualismo residente amenazaba aún de recaída en la metafísica**. En Francia se destaca Condillac, que como vimos anteriormente intenta reducir no sólo las ideas innatas sino también las operaciones psíquicas innatas, esforzándose por mostrarlas como sensaciones transformadas. Encuentra el principio de formación no en la previsión teórica de un bien futuro por parte del conocimiento, sino en el desagrado o disconformidad que siente el alma en determinados estados, es decir en el deseo y tendencia como rechazo de lo desagradable. “Locke considera esta incomodidad (*uneasiness*), este desasosiego, como el motor propio del conato de todo nuestro querer” [123].

“No es la voluntad la que se funda en la representación, sino a la inversa. Por primera vez tropezamos con la orientación voluntarista

¹⁷ Cfr. El comentario que hace Hegel de este principio en la *Enciclopedia*, ed. Valls Plana, p.110: “Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*. En el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. §2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento”. Luego retomo este pasaje en el capítulo acerca del problema epistemológico.

que podemos seguir en la metafísica hasta Schopenhauer y en la teoría del conocimiento hasta el pragmatismo moderno” [124].

Asimismo, para Condillac, el orden lógico de las ideas no es lo primario, sino lo derivado; depende de la dirección de nuestros intereses y éstos quedan determinados por lo que es conveniente para nosotros y para nuestra conservación¹⁸ [125]. Ya el siglo XVII estudiaba las pasiones; pero las veía como perturbaciones; las acciones tenían valor ético cuando las dominaba la razón. En cambio el siglo XVIII no ve un obstáculo en ellas.

Leibniz presenta la mónada dotada de representación y tendencia. En cambio, en Inglaterra y Francia influye Hume [126]. *Notemos que la ética con la que se enfrentan es la del siglo XVI*. Este pensador muestra que la razón juega un papel dependiente. Así, por ejemplo, en el principio de causalidad. Siguiendo el origen psicológico, **la fe en el principio de causalidad** no descansa en determinados principios universales y necesarios de razón, sino que procede de un puro instinto, de un impulso fundamental de la naturaleza humana, que es en sí mismo ciego; pero en esta ceguera consiste su mayor fortaleza, el poder con que domina toda nuestra vida representativa¹⁹. Hume utiliza este resultado teórico fundamental sobre todos los dominios de lo espiritual. También en la religión. **No tenemos que buscar el origen de la religión en una idea innata, en una certeza original intuitiva ni por el camino del pensamiento y de la conclusión mediante demostraciones y deducciones teóricas; hay que buscar las raíces más profundas de lo religioso en la vida impulsiva**. El sentimiento de temor es el comienzo de toda religión y explica sus múltiples formas²⁰ [127]. Los pensadores más claros y sobrios de la Ilustración coinciden en este papel derivado de la razón: Vauvenargues, Voltaire, Helvetius, Diderot. Es inútil luchar contra las pasiones, y sería el colmo de la locura tratar de destruirlas, porque con ello se derumbaría el soberbio edificio de la razón. No hay que menguar los afectos sino, al contrario, aumentarlos porque la verdadera fuerza del alma no procede de su destrucción sino de su armonía recíproca [128].

¿Es acaso la única alternativa “o someter las pasiones o el naturalismo”? Es probable también que el carácter cerrado de la alternativa se encuentre estrechamente ligado a cierta concepción de la experiencia. Esta concepción supondría que todas las afecciones son de igual tipo – como también lo supone Kant, desde el punto de vista del valor moral, en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

Tanto Hume como Condillac, al eliminar la necesidad de la representación para la vida anímica, logran cortar otro lazo con todo elemento trascendente.

Las cuestiones centrales de la teoría del conocimiento.

¹⁸ Cfr. El tema de la autoconservación como motivo burgués en el capítulo sobre Horkheimer y Adorno.

¹⁹ Idem.

²⁰ Idem nota anterior.

Entramos ahora en lo que Cassirer considera “**la cuestión central de la teoría del conocimiento**”, expuesta por primera vez en la Óptica de Molineux. Una de las preguntas que ejemplifican la cuestión: ¿existe un enlace íntimo que nos permita pasar de un dominio a otro, por ejemplo, del mundo táctil al mundo visual? [129]. Un ciego de nacimiento, que ha adquirido con su experiencia táctil el conocimiento exacto de determinadas formas corpóreas ¿poseerá el mismo don de discriminación si mediante una operación feliz llega a poder ver y, sirviéndose de datos puramente ópticos, tiene que dictaminar sobre estas formas sin la ayuda del tacto? **La cuestión es si el sentido, en cuanto tal, es capaz de construir para nuestra conciencia la forma del mundo de las cosas o si necesita de la colaboración de otras fuerzas psíquicas, y en tal caso, cuáles son ellas.**

Berkeley se da cuenta del problema, como lo documenta su obra Nueva teoría de la visión. Lo que llamamos distancia, posición y tamaño de los objetos, es invisible. ¿Qué queda entonces de la teoría *esse est percipi*? Pues la forma espacial de las percepciones se halla fundida con su materia sensible y en modo alguno se da en ella sola ni es posible reducirla analíticamente a ella. Berkeley supera este dilema otorgando a su concepto fundamental de percepción una significación más amplia, acogiendo en su contenido no sólo la sensación simple, sino también la actividad de representación. La solución consistiría en encontrar el vínculo espacial originado en el hábito. Así lo toma Voltaire, por ejemplo; toda la teoría de Berkeley sobre la visión ha sido reconocida y aceptada en sus rasgos generales por casi todos los psicólogos de nota del siglo XVIII [131/3].

La “**segunda cuestión capital**” es la siguiente: ¿Qué quiere decir esa constancia y esa **objetividad** que solemos atribuir a las formas de nuestra intuición y a las de nuestro entendimiento? ¿Se expresa en ellas algo acerca de la naturaleza de las cosas o todo lo que entendemos por tal se refiere y limita a nuestra propia naturaleza? El problema del origen de la representación espacial rebasa sus fronteras originales. Ahora nos damos cuenta de cuál era la circunstancia de que la reflexión psicológica y gnoseológica del siglo XVIII volviera siempre a este problema, porque parecía que en él habría de decidirse el destino del concepto de verdad en general. La teoría de los antiguos atribuía el espacio al “sentido común”. Para la teoría racionalista como Leibniz, tales ideas son del puro entendimiento: no tienen en los sentidos su fuente, sino tan sólo la causa ocasional del origen.

Pero un experimento crucial, el de Cheldelsen (1728), consigue dotar quirúrgicamente de la vista a un muchacho de 14 años, ciego de nacimiento. Poco a poco y con esfuerzo aprendió a distinguir formas corpóreas que se ofrecían ante sus ojos. No sólo lo sostenido por Berkeley quedaba confirmado, sino también que hay tantos espacios cualitativamente diferentes como sentidos existen; cada uno de ellos es verdadero. La filosofía de las Luces no se cansa de acentuar esta relatividad. Cualquier desviación orgánica de los hombres tiene que traer como consecuencia un cambio total en su ser espiritual. Abundan las especulaciones: Entretiens sur la pluralite des mondes de Fontenelle; la misma Historia natural general y teoría del cielo de Kant, etc. [137]. **Cada vez más la lógica, la moral, la teología parecen desembocar por este camino en la pura antropología.** De

allí que la verdad llega a concebirse ya no como una propiedad de los objetos, sino de la relación de las cosas con nosotros, con el que piensa;

“de esta concepción hasta el reconocimiento pleno del **idealismo subjetivo** no había más que un paso, que en el pensamiento del siglo XVIII se dio pocas veces, y **cuyas consecuencias inevitables se sacaron sólo tardíamente**”[139].

Berkeley no tuvo continuador inmediato. Cuantos siguen su metódica psicología tratan de eludir sus consecuencias metafísicas²¹. Es el caso de Condillac, por ejemplo. Por un lado, tenemos que reconocer que todos nuestros conocimientos proceden de los sentidos; por otro, es patente que todas las sensaciones no hacen más que expresar maneras de ser de nosotros mismos. ¿Cómo es posible que sintamos entonces objetos fuera de nosotros? Diderot, como más tarde Kant, ve en el idealismo subjetivo un **escándalo de la razón humana** [139].

El problema de Berkeley lo retoma también Maupertuis. Intenta fundamentar los juicios de existencia. ¿Qué significa cuando decimos “hay” o “es”, qué es este juicio? ¿Qué añade este “hay” a los datos fenoménicos, a los simples datos sensibles? Maupertuis llega a conclusiones escépticas.

La investigación alemana sobre el conocimiento.

Paralelamente se desarrolla la indagación alemana sobre el conocimiento, siguiendo la tradición racionalista de Leibniz. El alma interviene en el conocimiento como **un hacer más que un padecer**. La corriente alemana a la psicología de la sensación opone una psicología de la función. La **representación** no puede ser entendida como un reflejo de un ser existente exteriormente, sino pensada como una **pura energía activa**. [142]

Dada la importancia que le atribuye Cassirer, transcribimos el párrafo que cita de Leibniz:

“Denomino perfección - dice Leibniz en su tratado De la sabiduría - toda potenciación del ser, pues así como la enfermedad es una especie de rebajamiento y una caída de la salud, así la perfección es algo que se eleva por encima de la salud... Del mismo modo como la enfermedad procede de una acción fallida, como suelen notar los entendidos en medicina, por el contrario, la perfección se produce por una fuerza efectiva, pues todo ser consiste en una determinada fuerza y cuanto mayor la fuerza tanto más alto y libre el ser. Además, en toda fuerza, cuanto mayor sea, más se muestran en ella muchas cosas de una y en una sola, que una rige a muchas fuera de ella y las preforma en sí. Pero la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la coincidencia y, porque una cosa coincide más con ésta que con aquélla, fluye el orden del que procede toda belleza, y la belleza despierta el amor. Así se ven felicidad, placer, amor, perfección, ser, fuerza, libertad, coincidencia,

²¹ No por intentar eludir las sino por el riesgo de solipsismo absoluto que comportarían.

orden y belleza, unidos entre sí, cosa en la que pocos reparan. Porque cuando el alma siente en sí misma un gran acuerdo, orden, libertad, fuerza o perfección y, en consecuencia, placer, esto causa una alegría... semejante alegría es constante y no puede engañarnos ni producir una futura tristeza si procede del conocimiento y es acompañada de una luz, originándose en la voluntad una inclinación al bien, esto es, la virtud... De aquí se sigue que nada sirve mejor a la felicidad que la iluminación del entendimiento y el ejercicio de la voluntad para actuar siempre según el entendimiento y que tal iluminación hay que buscarla especialmente en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz más alta naciendo así una marcha constante en la sabiduría y en la virtud y, por consiguiente, en la perfección y en la alegría, de lo que queda el provecho en el alma hasta después de esta vida” [De Leibniz, Von der Weisheit, Deutsche Schriften, ed. de Guhrauer, I, 422ss]

Este extenso párrafo – no muy notable a mi modo de ver desde el punto de vista filosófico -, es la cita más larga del libro de Cassirer. Inmediatamente señala:

“En estas apretadas frases Leibniz señala el camino a toda la filosofía de la Ilustración alemana; ha fijado el auténtico concepto esencial de la Ilustración y esbozado su programa teórico [...] en ellas se encuentra todo aquello que la Ilustración alemana había de contener de gérmenes autóctonos. [en los diversos campos espirituales] [...]: Este germen fue lo que libró a la filosofía alemana del siglo XVIII del peligro del puro eclecticismo” [144].

Es evidente la maestría con que Cassirer va tejiendo los hilos sueltos del Iluminismo, al punto de mostrar cómo la filosofía de Kant constituye el gran punto de convergencia como reformulación y solución genial de los problemas pendientes. Y no hay que reprochárselo, pues su intento es interpretar la historia, como había sugerido Kant, a la luz de la teoría de la razón pura. Pero aún a costa de ir a contracorriente de esta arrolladora convergencia, no debemos perder de vista el motivo inicial de estas teorías y los problemas a los que dan lugar, y Cassirer tampoco lo pierde de vista: la autonomía de la razón y la concepción de experiencia que se genera para asegurarla. Tal es así que prosigue:

“La filosofía francesa e inglesa del siglo XVIII estaba inspirada por el empeño de conformar de tal suerte la totalidad del conocimiento filosófico que, para usar una expresión característica de Locke, no necesitara sostenerse sobre fundamentos prestados o mendigados. Debía sostenerse y justificarse a sí misma. Esta exigencia de autonomía conduce al rechazo del sistema de las ideas innatas, porque la apelación a lo innato equivalía a recurrir a una instancia extraña, no venía a ser otra cosa que fundar el conoci-

miento por el ser y la naturaleza de Dios. En Descartes la apelación se nos muestra cuando revierte el sentir y la significación de lo innato a la fuerza divina creadora, y las ideas y verdades eternas se le convierten en efectos de esa fuerza [peor en Marlebranche] Al rechazar la filosofía empírica esta forma de trascendencia, no le queda otra base para el conocimiento que la experiencia, la “naturaleza de las cosas”. [145]

Quiero aclarar – y lo haré una vez más en la conclusión de la tesis, que lo que me interesa no es reivindicar la trascendencia, sino evitar la tergiversación de lo que entendemos por experiencia a causa de motivos ideológicos. Y la “experiencia” de la que hablan los “empiristas” es muy peculiar. Pero los problemas teóricos no terminan aquí.

Surgen problemas:

“Pero esta “naturaleza de las cosas” amenaza la independencia del espíritu desde otro lado, porque el espíritu tiene que ver como su tarea propia el actuar como espejo de esas cosas, espejo que no hace sino reflejar las imágenes, pero que en modo alguno las produce o las configura. In this part of the understanding is merely passive... (Locke)”[145]

“A ambas teorías, lo mismo la metafísica de lo trascendente como la forma empírica de la inmanencia, opone Leibniz su concepción fundamental. Se mantiene firme en la **inmanencia** [nótese lo que dije más arriba al hablar del Iluminismo y la metafísica, M.S.], pues todo lo que la mónada posee sale de su propio fondo; pero al subrayar y potenciar este principio se le niega, con ello, no sólo la remisión a Dios, sino también a la naturaleza, en el sentido ordinario de la palabra. Ya no es posible mantener una oposición entre la naturaleza del espíritu y la naturaleza de la cosa y una dependencia unilateral con respecto a éstas

“lo que nosotros denominamos consideración de la naturaleza de las cosas no es muchas veces más que conocimiento de la naturaleza de nuestro propio espíritu y de nuestras ideas innatas, que no es menester buscar fuera”. [Nouv.Essais, lib I, cap.I §21]²² [146].

La dirección de la filosofía alemana sigue este curso. Si el espíritu se convierte en espejo de la realidad, sigue siendo un espejo vivo del universo; no una totalidad de meras imágenes, sino una totalidad de fuerzas “imaginadoras”. El objetivo fundamental de la psicología y la teoría del conocimiento consistirá en señalar estas fuerzas. O lo que podemos ya denominar: “la espontaneidad del yo” [146/7].

La lógica.

²² Hegel buscará realizar acabadamente esta dirección, como veremos en el capítulo sobre el problema epistemológico.

Desde la lógica el exponente más destacado es Tetens (Ensayos filosóficos acerca de la naturaleza humana). Este pensador sostiene que al espíritu humano hay que observarlo en un vuelo más alto, cuando crea teorías y encadena verdades para construir ciencias. Bacon, Locke, y sus discípulos no han concebido el problema del conocimiento racional en su significación específica y lo han descuidado en favor del conocimiento sensible.

Tetens señala una distinción entre sensación y sentimiento. Mientras la primera está centrada en el objeto, el segundo es subjetivo. Y continúa en el examen de las facultades del alma. Muestra que la facultad “poética” no es meramente combinatoria, sino radicalmente creadora: con esta concepción se produce un cambio profundo en el modo de encarar el sentido y el origen de los conceptos. Para Berkeley, Hume y Condillac el concepto no es más que una mera decantación de impresiones, una sencilla suma o el signo que ponemos en su lugar. Sin embargo, si tenemos en cuenta el pensar matemático, es evidente que un círculo perfecto no se lo encuentra nunca en la naturaleza; pero la matemática opera con círculos perfectos. Este sobrepasar lo dado por la impresión sensible inmediata, esta fuerza de la fantasía teórica, no queda limitada a la matemática pura. La cuestión pasa a centrarse ahora en la naturaleza y el origen de la pura idea de relación. “Tetens no se contenta con el cuadro tradicional de la filosofía leibniziana trazado por Wolff y su escuela” [153].

La psicología.

Lambert aborda la cuestión desde la psicología. Tiene presente la idea leibniziana de cálculo. Y sostiene que, cuando a cada enlace determinado de conceptos corresponda también una determinada operación con símbolos, y poseamos reglas generales para tales operaciones, será posible un pensar verdaderamente exacto. Lambert quiere extender la vigencia de este pensar exacto mucho más allá de la geometría; es un prejuicio creer que sólo las ideas de extensión y magnitud son capaces de una explicación rigurosa y de un desarrollo deductivo. Es verdad que lo *a priori* no puede suplir la experiencia. Los conceptos fundamentales se establecen sobre la base de ésta. Pero una vez que éstos han sido fijados, nos damos cuenta de que éstos entre sí determinadas relaciones de unificabilidad o de contradicción, de dependencia, etc., que pueden ser verificadas por la mera consideración de su “esencia”. El saber de estas relaciones no es ya empírico-inductivo, sino rigurosamente comprensible, *a priori* [154].

“Cuando estas dos corrientes separadas de la Ilustración alemana confluyen en Kant, se logra la relativa perfección de este pensamiento, una perfección que significa, a la vez, su superación por un principio nuevo y un nuevo planteamiento del problema” [155].

Pero cuando Hegel retome el problema y proporcione su solución, no tomará sus recursos de una tradición ajena al Iluminismo, como lo muestran los intentos de Tetens Y Laurent.

7. La idea de la religión.

Según Cassirer, la actitud crítica y escéptica frente a la religión que se le critica a la Ilustración vale sólo con respecto a la filosofía francesa; solamente con reservas puede extenderse a la alemana y la inglesa²³. Voltaire aclara que su lucha es contra la superstición y no contra la fe, contra la Iglesia y no contra la religión. La generación siguiente no se detiene en esta distinción: el enciclopedismo francés emprende la lucha abierta contra la religión; la ve como un obstáculo para el progreso intelectual, como es el caso de D'Holbach en su *Politique naturelle* y Diderot en su *Traité de la tolérance* y otras obras. No es posible ningún compromiso ni conciliación; hay que escoger entre libertad y servidumbre, entre conciencia clara y afecto turbio, entre conocimiento y fe.

“Y no cabe duda de cuál ha de ser la decisión que tome el hombre de la época moderna, el hombre de la Ilustración. Debe renunciar a todo auxilio de arriba, tiene que abrirse por sí mismo el camino de la verdad, que no podría lograr si no trata de conquistarla con sus propias fuerzas y fundarlas en ellas” [157]

Henos aquí frente a uno de los principios morales más fuertes de la Ilustración. No se funda en una constatación teórica; es un axioma moral casi “instintivo”²⁴ Y lo encontraremos una y otra vez en la base de la filosofía de Rousseau, Kant y otros grandes.

Cassirer nos advierte que

“toda la problemática espiritual de la Ilustración se halla fundida en una problemática religiosa y constituye su acicate más enérgico y constante [...] La disputa no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, **sino al tipo de certeza** religiosa; no a lo meramente creído, sino al modo y al sentido, a la función de la fe en cuanto tal.”

Si la gran preocupación de la Ilustración es la conquista de la autonomía de la razón, es en el problema religioso donde la preocupación se hará más explícita.

I. El dogma del pecado original y el problema de la teodicea.

El Iluminismo y Pascal.

Quizá el cruce más frontal entre la Reforma y el Renacimiento lo constituye sus respectivas actitudes frente al dogma del pecado original. El Humanismo no atacó directamente a este dogma. Pero lo “afloja”; presenta cierto pela-

²³ Esta afirmación nos permite inscribir, como veremos en el capítulo correspondiente, los pasajes de la *Fenomenología* sobre la Ilustración, que se refieren fundamentalmente a la Ilustración francesa, dentro de la posición de la Ilustración alemana frente al problema de la religión cristiana y el distanciamiento frente a la actitud de la Ilustración francesa.

²⁴ *Este axioma no hace necesariamente a la definición de la filosofía; ésta es fundamentalmente amor al saber. Cfr. Platón, Fedón, XXXV.*

gianismo y por lo tanto un rechazo a la tradición agustiniana. En esto es el extremo opuesto a la Reforma. Para ésta:

“Mientras un hombre esté convencido de que puede hacer lo más insignificante por su salvación, tiene confianza en sí mismo y no desespera radicalmente de sí mismo; no se humilla, por lo tanto, delante de Dios, se imagina que llegará a salvarse o, por lo menos, espera o desea ocasión, tiempo y obra para ello” [162].

Pues bien; la idea del pecado original es el enemigo común para combatir al cual confluyen las diversas corrientes fundamentales de la filosofía ilustrada.

¿Por qué es el enemigo común? Porque si es verdad que “tenemos el pecado original”, necesitamos de otro que no somos nosotros mismos; por lo tanto la autonomía queda cercenada.

Una gran figura en esta discusión es Pascal. Para él, la razón es completamente impotente, absolutamente incapaz de llegar por sí misma a cualquier certeza, y sólo puede alcanzar la verdad sometándose sin reservas a la fe.

“Pascal no reclama ni predica la necesidad de esta sumisión [actitudes propias del clero], sino que pretende demostrarla; no se dirige a los creyentes sino a los incrédulos y les hace frente en su propio terreno, habla su mismo lenguaje y desea luchar con sus propias armas”[165]

Excelente matematico y físico, pone su formación al servicio de esta tarea. Ahora bien;

“la primera exigencia, la misma que se plantea en toda hipótesis, es la de justificar por completo los fenómenos y de representarlos por entero. El conocido postulado de “salvar las apariencias” (σωζειν τα φαινόμενα) o fenómenos vale no menos para la teología que para la astronomía.” [165]

El hombre, en cuanto trata de comprender su posición en el cosmos, se encuentra colocado entre el infinito y la nada, referido a los dos, e incapaz, sin embargo, de pertenecer a uno de ellos exclusivamente.

“Se halla por encima de todos los seres y, a la vez, más rebajado que ninguno de ellos; es lo más sublime y lo más abyecto, es grandeza y miseria, fuerza e impotencia. **Su conciencia le presenta de continuo una meta que jamás podrá alcanzar y en este círculo del querer superarse y del perpetuo decaer por debajo de sí mismo, se agita su existencia en constante vaivén**” [166].

Esta irreductible duplicidad se resuelve con el Misterio de la Caída. Si esta “hipótesis” continúa siendo un misterio absoluto, es sin embargo la única clave

que nos descifra nuestra naturaleza más auténtica y profunda. La naturaleza humana se hace comprensible mediante la incomprensibilidad que descubrimos en su base. Así se subvierten todos los criterios respecto a la forma lógica, “racional” del saber. No nos hallamos ante una frontera meramente accidental, subjetiva, sino necesaria y objetiva, del conocimiento [166]

“Con la posición de Pascal se plantea a la filosofía francesa del siglo XVIII el problema más espinoso y profundo. Aquí tropieza con un enemigo a su altura, al que había que resistir en cuanto intentara dar el primer paso hacia adelante” [167] **“Porque si no es posible romper la vía de la trascendencia en este lugar, si el hombre es algo que se trasciende a sí mismo, en ese caso toda explicación natural del mundo y de la existencia queda averiada desde el principio.** Por eso se comprende que la filosofía francesa de las Luces vuelva constantemente, como por una interna necesidad, a las *Pensées* de Pascal y trate de probar de nuevo su potencia crítica con esta obra” [167]

Voltaire acepta el desafío. Pero, según Cassirer, evita cuidadosamente seguir a Pascal hasta el auténtico centro religioso de su pensamiento, hasta el fondo mismo de su problema radical. Ahora bien; si rechaza el misterio del pecado original, tendrá que colocar el fundamento y origen del mal en otro lugar, reconociendo y probando su necesidad por pura razón. A su vez, Voltaire rechazó siempre el optimismo metafísico, la solución de Leibniz y Shaftesbury; no encuentra en ellos una respuesta seria al problema del mal. Al principio no pretende ser sino el apologista de su tiempo, del lujo, del gusto y de la alegría sensual, desembarazada de prejuicios. Más tarde empieza a vacilar su elogio y el terremoto de Lisboa resulta determinante en su cambio. Llega en su obra *Le monde comme il va, vision de Babouc* (1740) a una solución de compromiso: no podemos sustraernos al mal ni extirparlo, pero debemos dejar marchar en su curso del mundo físico y al moral, y acomodarnos de suerte que nos mantengamos en constante actividad frente a él, pues de esta proviene toda la felicidad de que puede ser capaz el hombre [170].

“La metafísica había agotado sus posibilidades en este terreno” [174].

Aquí se ve que el problema es la autonomía de la razón, no la metafísica; es decir; se habían agotados los recursos para una solución que respetase la autonomía de la razón.

“Para que la cuestión no se desplazara de nuevo del saber a la fe, y no se hundiera en aquel abismo de lo irracional de que habló Pascal, no había más remedio que reunir a otras fuerzas espirituales y confiarles la dirección de la empresa. Por esto, la Ilustración tiene que hacer un **rodeo** aparente para acercarse al problema medular de la teodicea” [174].

La psicología empírica.

Un primer intento lo hace la psicología empírica. Plantea el problema del mal en términos de placer y dolor. Maupertuis ensaya una alianza entre la psicología y la matemática para la solución. Es allí donde surge el problema de la posibilidad de magnitudes intensivas. Así busca Maupertuis evaluar los diversos sistemas éticos: el resultado de sus cálculos es el **pesimismo**, pues en la vida corriente la suma de los males excede siempre al de los bienes. Pero también son espinosas las dificultades de método que surgen de su planteo, a tal punto que Kant mismo se ocupa de la procedencia de este método en su ensayo Intento de introducir el concepto de magnitud negativa en el saber mundano²⁵. Llega a la conclusión de que tal intento no tiene posibilidad de éxito.

Otro camino que sigue la Ilustración para encarar el problema del mal es el Shaftesbury.

Rousseau.

Pero el pensador más decisivo para la filosofía de las Luces resulta ser Rousseau; le dará una nueva dirección al problema:

“Todo depende radicalmente del arte de la política y que, sea cualquiera la postura en que nos coloquemos, cada pueblo no será más que aquello que haga de él su forma de estado” [177]

Es el primer pensador del siglo XVIII que recoge con seriedad la lamentación de Pascal, y la siente en sí con toda su fuerza. El hombre se refugia en el mundo, en la sociedad, en un cúmulo de ocupaciones y diversiones dispares, porque no puede soportar el estar consigo mismo. Toda conexión social se funda en una pura ilusión. Amor propio y vanidad, empeño por dominar a los demás y destacar, son los motivos que sostienen la sociedad con los hombres. Nadie se preocupa de la realidad, todos se empeñan por la apariencias.

Pero a diferencia de Pascal, no ve la explicación en el dogma del pecado original. Es por esta razón que entra en colisión definitiva con la Iglesia. Escapa al dilema de la condición humana reconocida con Pascal, con su doctrina de la naturaleza y el estado de la naturaleza. En todo juicio que hagamos sobre el hombre tenemos que distinguir si nos referimos al hombre de la naturaleza o al hombre de la sociedad. **Al dualismo metafísico que Pascal encuentra en el origen del hombre mismo, Rousseau lo coloca dentro de la existencia** y del desarrollo empíricos que empujó a los hombres a la forma coactiva de la sociedad, y los entregó así a todas las perversiones morales. **Como esta culpa pertenece a este mundo y no al otro, y no antecede a la existencia histórico empírica de la humanidad, sino que ha nacido dentro de ella, así también la solución y liberación habrá que buscarlas en este terreno. Ninguna asistencia sobrenatural nos puede traer la libertad, que tiene que ser obra de nuestras manos. Este giro es fundamental. Más allá de la propiedad o no del análisis rousseau-**

²⁵ Hay versión castellana del ensayo en la revista Diálogos, Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, año XI, nro. 29-30, nov. 1977, p.137.

niano del origen del mal, que habría que revisar y comparar con la profundidad pascaliana, aquí asistimos a otro “salto de la razón”. Del diagnóstico a la vía de solución, está de por medio el principio moral que advertimos inicialmente: el hombre tiene que buscar la solución a sus problemas, tanto teóricos como prácticos, por sí mismo. Es indigno de él recibir ayuda; no sería digna una solución que no fuese fruto de su empeño.

Rousseau crea un nuevo sujeto de imputación, que no es el hombre individual, sino la sociedad humana. El filósofo ginebrino propone el contrato social: si desaparece la forma coactiva de la sociedad que conocemos y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno, en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás, obedezca tan sólo a la voluntad general que él conoce y reconoce como propia, entonces habrá llegado la hora de la salvación. Pero esta salvación es inútil que la esperemos de afuera. Ningún Dios nos la puede traer; el hombre tiene que convertirse en su propio salvador y, en cierto sentido, en su propio creador. **He aquí la solución de la filosofía jurídica de Rousseau al problema de la teodicea. Y, de hecho lo coloca en un terreno completamente nuevo, pues lo lleva fuera del círculo de la metafísica, al centro de la ética y de la política.**

“Los conceptos sistemáticos elaborados por la metafísica del siglo XVIII se hallan, a pesar de toda su originalidad y autonomía, fuertemente anclados en el pensamiento teológico” [182]. Ahora, **“cada uno de los campos particulares se emancipa cada vez más de la tutela de la metafísica y de la teología tradicionales [...] Lo que hasta ahora justificaba en adelante necesita justificación”** [182]

¿Qué sucede entonces con la teología? Ya no es ella la que establece los patrones, sino que se somete a ciertas normas fundamentales que proceden de otra fuente, a ciertas normas que le presenta la razón [autónoma, M.S.]. Se produce dentro de ella misma la ruptura con el dogma del pecado original, especialmente en Alemania. La polémica contra San Agustín domina toda la literatura teológica y, con el tiempo, se acentúa cada vez más. Ejemplo importante por su influencia es Reimarus: para él, el pecado es un hecho del pensamiento, deseo o acción que, por lo tanto, se halla estrechamente vinculado a la conciencia del sujeto que actúa y entonces no puede transmitirse físicamente ni trasladarse de un sujeto a otro. Lo mismo puede decirse de la salvación y de la justificación, pues tan imposible como que otro participe de mi culpa moral es que adquiera para mí un mérito moral [182/3]. *Si la teología pretendía juzgar a la ciencia, ahora la ciencia pretende juzgar a la teología. La crítica a los detractores de Galileo tendría que encontrar aquí un nuevo blanco. Pero por lo visto no se da.*

Se produce un giro importante en la evolución del protestantismo:

“En la Ilustración se alcanza aquella concepción del protestantismo en la que Hegel, en su filosofía de la Historia, ve su esencia y verdad pe-

culiares. Al reconciliarse con el humanismo se convierte en religión de la libertad [183]²⁶.

II. La idea de tolerancia y el fundamento de la religión natural.

Para la Ilustración, el enemigo más grande no son la duda, el ateísmo o la fe y la religión en sí mismas; sino el dogmatismo, la superstición y la idolatría. *Cassirer no explica estos conceptos*. Pero en general el **dogma** es caracterizado como una seguridad que no admite sino la propia opinión y condena a todas las demás [185]

“Lo que cuenta y está sometido a responsabilidad moral es la fe ciega que se cierra a toda investigación y se pone en guardia contra todo examen”²⁷ [185] De Diderot, art. “Pyrrhonisme” de la Enciclopedia.

Cassirer sostiene que la **idea de tolerancia** de la Ilustración no tiene una significación puramente negativa.

“Es todo lo contrario que una recomendación de blandura e indiferencia frente a las cuestiones religiosas. Sólo en algunos pensadores de segunda fila encontramos una defensa de la tolerancia que equivale a un puro indiferentismo” [187]

Lo ve como expresión de una nueva fuerza religiosa positiva. *Veremos si se verifica que no se trata fundamentalmente de una indiferencia*.

Cambia el espíritu religioso, que podemos caracterizar sintéticamente como **el pasaje de un “pathos” religioso a un “ethos” religioso**.

“El hombre no debe ser poseído y dominado por lo religioso como por una fuerza extraña, sino que debe apoderarse de este sentimiento y conformarlo en íntima libertad” [187]

*Aquí emerge con claridad una vez más el ideal de autonomía de la razón. No admite nada que no sea comprensible para ella [“fuerza extraña”]. Obedecer a algo así significa la pérdida de su propia dignidad, y por lo tanto de la dignidad humana*²⁸. Y de este ideal surge el siguiente, ya hecho explícito al hablar de Rousseau:

²⁶ Cfr. Hegel, Lecciones sobre la historia universal, Buenos Aires, Revista de Occidente argentina, 1946, Tomo II, p.391. Veremos el sentido de esta afirmación en los capítulos dedicados al problema religioso y al problema político.

²⁷ *El problema me parece es más bien sobre la base de qué criterios se examina, quién pone las “reglas del juego”*. Es una de las cosas que notará Hegel, cuando observa que “la fe” acepta discutir en los términos de la Ilustración

²⁸ Estamos muy cerca del principio de subjetividad hegeliano. Veremos en la parte dedicada a Hegel cómo ese principio pretenderá consumir el intento aquí aludido.

“No es una potencia sobrenatural, no es la gracia divina la que produce en el hombre la certeza religiosa, sino él mismo quien sube hasta ella y en ella trata de mantenerse” [187]

*La dignidad del hombre consiste en llegar a su destino, a su realización, a las certezas necesarias para ello, sobre la base de sus propias fuerzas; cualquier auxilio desde arriba menoscaba su dignidad y mérito; a tal punto que ya el concepto de **gracia** en sentido estricto no tiene más sentido, es decir de “don gratuito”, don “gratis”.*

Religión universal y religión natural.

Otro ideal fundamental de la Ilustración en estos temas es el de la **religión universal**. Los conceptos y representaciones religiosas son infinitamente variados e infinitamente contrarios, pero no por ello debemos dudar de la unidad de la religión, puesto que la variedad afecta tan sólo a los signos sensibles y no al contenido suprasensible que busca en aquellos su expresión. Así son, por ejemplo, los intentos de Leibniz y Montesquieu, [189].

El ideal de la religión universal coincide con la búsqueda de una **religión natural**. Se destaca aquí Diderot [*De la suffisance de la religion naturelle*]. No es posible una resolución directa en la porfía de las distintas religiones históricas porque cada una de ellas pretende ser absolutamente superior y a este título reclama el sometimiento dogmático. Pero si preguntamos a cada una de las religiones a cuál habrá de ceder el segundo lugar, recibiremos una respuesta coincidente, pues no se lo concederán a otra religión positiva sino a la natural, y de este modo se ha resuelto la disputa para los que están libres de prejuicios y enjuician filosóficamente [193].

El gran innovador en el enfoque ilustrado de la religión es Pierre Bayle, que marca el acento peculiar del movimiento. Para Bayle, Dios es un ser demasiado bueno para ser el autor de cosas tan dañinas como son las religiones positivas, “que llevan en sí semilla de las guerras, las matanzas y las injusticias” [198/9].

La religión verdadera.

Intentaré destacar en las líneas siguientes qué tipo de actitud y criterio se encuentra en la base del proyecto iluminista.

Se parte entonces del problema de las terribles luchas religiosas que dominaban la escena en los siglos XVII y XVIII. ¿Cómo se juzga frente a esta diversidad de religiones en pugna cuál es la “verdadera”?

Un primer criterio es de tipo negativo; lo presenta Diderot, pero quien más lo desarrolla y solidifica es **Lessing: ninguna prueba de hecho, por muy asegurada que parezca, puede lograr un grado de certeza como para servir de base a la demostración de verdades universales y necesarias**. Este criterio sirve para poner fuertemente en cuestión todas las religiones históricas, o “positivas” como también se las llama. *Supone obviamente una determinada concep-*

ción de la experiencia, que es el empirismo ilustrado, y por lo tanto una determinada concepción de lo que se considera una prueba de hecho válida.

Una vez destruidos los criterios de fundamentación de las religiones históricas, toman su lugar nuevos criterios, que en líneas generales podemos sistematizarlos en tres direcciones.

La primera dirección toma como criterio la paz y la armonía entre ellas. La cuestión fundamental es *práctica*: que cesen las luchas sangrientas entre sí. **Una religión es verdadera en tanto y en cuanto favorece esta paz social.** Entonces lo que entendemos por “verdad” en esta área tiene connotaciones fuertemente pragmáticas.

La segunda es la que inaugura la primacía de la moral por sobre la religión²⁹. Cuando el testimonio de un libro sagrado contradice directamente al de la conciencia moral, hay que resolver esta contradicción de modo que se garantice la primacía absoluta de la conciencia moral (principio de crítica bíblica de carácter moral). Si renunciamos a esta primacía, habremos renunciado a todo criterio de verdad religiosa y quedaremos desprovistos de todo patrón para medir las pretensiones de certeza de una pretendida revelación y para distinguir, dentro de la religión misma, la verdad del engaño.

El tercer criterio, más que criterio es la propuesta de una nueva teoría de fundamentación, que encuentra lugar en el ámbito alemán: su gran artífice es Lessing, que veremos en el próximo apartado [Religión e historia].

El deísmo inglés.

Pero antes conviene destacar una corriente muy importante por su poderosa influencia en el pensamiento ilustrado: el deísmo inglés. Al respecto Cassirer presenta dos obras clave para su comprensión. En primer lugar, *Christianity not mysterious* de Toland (1696) *Ya el título nos dice mucho.*

“Se rechaza la trascendencia absoluta, pues ¿cómo podrá nuestra conciencia dirigirse a un objeto para conocerlo, para creer en él y para juzgarlo, si éste no está presente de alguna manera, si no se lo representa en algún fundamento suyo? No podemos decir sobre ello ni qué es ni cómo es. De una cosa así no podemos afirmar ni que existe [196].

Lo misterioso es entonces tan ajeno a la fe como al saber.

“El concepto de revelación no puede ser opuesto, por consiguiente, al de religión natural. Lo que los separa no es el contenido de lo comunicado sino tan sólo la forma de la comunicación. La revelación no es, propiamente, un motivo de certeza sino una forma especial de transmisión de una verdad, cuyo fundamento objetivo hay que buscar en la razón humana” [196-7].

²⁹ Quizá Kant constituya la realización máxima de esta dirección. Hegel también: en su juventud es fuertemente kantiano. En su madurez la subordinación de la religión se hacen en función de una moral asentada en el ideal de la fraternité.

Esta concepción implica una noción intelectual de misterio. Es decir, lo misterioso no entra dentro del horizonte de nuestra experiencia, sino como parte y límite racional de una metafísica racionalista. Si esto es el misterio, la posición de Toland parece razonable.

La otra obra muy significativa es la de Tindal, *Christianity as old as the Creation* (1730). También el título nos dice mucho. **El criterio esencial para comprobar la autenticidad de cualquier revelación reside en su universalidad, en su estar por encima de todos los límites temporales y espaciales.** El cristianismo es verdadero en el sentido y en la medida en que satisface esta cuestión fundamental. ¿En qué consiste esta universalidad? Se trata de una universalidad moral, pues para Tindal la religión no es más que el conocimiento de nuestros deberes como mandatos de Dios; partiendo de las normas morales universalmente obligatorias y accesibles para todos, las referimos a un autor divino y las consideramos como manifestaciones de su voluntad. Es decir, **la revelación es un método para asegurar lo que ya la razón práctica bien empleada nos indicaría.** Si no me equivoco, Tindal en esto es un gran antecesor de la doctrina kantiana.

La influencia del deísmo inglés es extraordinaria, y **Cassirer atribuye a este giro “moral” el mayor motivo de influencia.** Sostiene incluso que

“Si consideramos su contenido puramente teórico, apenas si podemos comprender la intensidad de su acción. Porque entre sus portavoces no se encuentra ningún pensador de verdadera hondura y sello personal, y las deducciones puramente teóricas en que se apoya el deísmo para defender sus posiciones son a menudo frágiles y a medio elaborar”.

Pero **paradójicamente** continúa:

“Con más fuerza ha actuado la inspiración del deísmo, su honrada voluntad de verdad, la seriedad con que abordó la crítica del dogma” [198/9].

El deísmo nace, según Cassirer, de la aversión al espíritu con que fueron conducidas las luchas religiosas de los siglos pasados [198/9]

La neología.

En Alemania, la investigación acerca de la religión natural, si bien no adquiere el fuerte tinte de confrontación que en Francia, en otro sentido, va más allá que aquélla, con la corriente de la “neología”. **Éstos llevan al máximo la capacidad de la razón:** Semler, Sack, Spalding, Jerusalem. Esta posición ya no se sirve de la razón para reforzar y demostrar formalmente un contenido de fe garantizado por otra fuente, sino que pretende establecer el contenido por medio de

la razón³⁰. Al punto que aparta del dogma los elementos que no pueden ser logrados de este modo y trata de demostrar, mediante la investigación histórico-dogmática, que son añadidos extraños a la fe original. La demostración en sentido riguroso, de carácter silogístico, sustituye cada vez más a la empírica, la que, a su vez, trata de buscar su fundamento no en hechos históricos aislados, sino en certezas puramente interiores³¹. Con tal apelación a la subjetividad como principio propio y verdadero de toda certeza religiosa, se rechaza la autoridad de no importa qué instancia objetiva y no queda sino un paso para acabar con ella explícitamente. [200/1]

Hume

Otra corriente entra en escena: el escepticismo de Hume. Ataca tanto a la ortodoxia como al deísmo. Pues éste pretende fundarse, en última instancia, en la naturaleza humana, a la cual el escepticismo considera pura ficción. Ya vimos qué fundamento le da a toda religión: los instintos y las pasiones, especialmente los afectos de esperanza y de temor. Lo que diferencia a las religiones superiores de las inferiores es en todo caso un mayor refinamiento intelectual, pero que desde el punto de vista moral significan más un retroceso que un progreso [201-205]. Pero aclara Cassirer que el de Hume no es el camino del siglo XVIII: “Este siglo confía demasiado en la fuerza de la razón para poder renunciar a ella en un punto vital”. *Pero ¿acaso Hume desconfía tanto de “la” razón? ¿Acaso su método no está empleando la razón, más específicamente el método de análisis?*

Aparte, si el iluminismo se entiende en su clave última como esta búsqueda de autonomía de la razón, en estrecha relación con la inmanentización de toda transcendencia, entonces Hume no queda tan descolocado en el Iluminismo como lo presenta Cassirer.

III. Religión e historia.

“La opinión todavía dominante y, a lo que parece inextinguible de que el siglo XVIII se ha mantenido ajeno al mundo histórico y sin comprensión para él, que su estilo intelectual fue ahistórico, queda rebatida de modo directo dirigiendo una mirada al desarrollo de su problemática religiosa” [207]

³⁰ *Vemos cómo también aquí Hegel tiene sus antecesores.*

³¹ *En esto no está de acuerdo Hegel. Cfr. Fenomenología del Espíritu, p.38: “Su verdad no reside en esta exposición en parte puramente narrativa; y tampoco se la refuta porque se diga, en contra de esto, que no es así, sino que ocurre de tal o cual modo, porque se traigan a colación y se expresen estas o las otras representaciones usuales como verdades establecidas y conocidas, o porque se sirva y asegure algo nuevo, extraído del santuario de la divina intuición interior. Suele ser ésta la primera reacción adversa que adopta para salvar su libertad y su propia manera de ver, su propia autoridad contra otra extraña...”. El principio de subjetividad hegeliano está lejos de ser éste tipo de concepción, como veremos en los capítulos correspondientes.*

Es la preocupación de Cassirer en este apartado, y es el hilo suelto que nos quedaba del apartado anterior. En este ámbito entra en juego más ampliamente **el problema de la relación entre ser y devenir**, entre razón e historia.

La indagación se origina en el debate acerca de la certeza que nos pueden proporcionar los textos sagrados. El principio cartesiano de la duda metódica, que Descartes se había ocupado en aclarar que no afectaba a las cuestiones de fe, es retomado por sus continuadores también para estos casos, y no con mala voluntad. Y es utilizado por posiciones contrarias entre sí. Por ejemplo, Richard Simon se sirve de él para criticar la posición protestante: la Biblia no puede ofrecernos ninguna protección segura y suficiente contra la duda, y tiene que ser completada y auxiliada por otras instancias, por el testimonio coincidente de la tradición eclesiástica.

El primer intento de justificación y fundación filosóficas de la crítica bíblica lo constituye el Tratado teológico-político de Spinoza. Paradójicamente, para Spinoza el origen de toda certeza no es tampoco en este caso el devenir sino el puro ser. Sólo éste es accesible a una comprensión adecuada, mientras que toda existencia finita, derivada, particular, únicamente puede ser captada con la “imaginación”³². El saber acerca del tiempo y de las relaciones temporales corresponde a este medio imaginativo, es decir, no se eleva a la esfera del conocimiento filosófico, del conocimiento *sub-especie aeterni* y, si pretende llegar a la perfección, tendrá que superar y abandonar aquel otro [209]. Parece negarse toda certeza de una verdad histórica en sentido estricto. Es el monismo el que choca no sólo con la posición singular de la Biblia, sino también con la posición singular de lo espiritual en general. Extensión y pensamiento, naturaleza y espíritu, orden de las cosas y orden de las ideas, no representan dos ordenamientos diferentes, fundamentalmente separados, sino idénticos y que descansan sobre la misma ley fundamental. Entonces, el método de explicación de la Escritura en nada se diferencia del método de la explicación de la naturaleza, sino que concuerda con él por entero [210]. El saber de lo finito, si se le puede dar el título de “saber”, al ser fruto de la imaginación, es puramente antropomórfico y subjetivo. Así es como Spinoza dirige una crítica despiadada al “saber” de los profetas, al que considera pura proyección de sus respectivas subjetividades particulares.

“Y más que en ningún otro lugar vale aquí el principio de que toda determinación es negación [...] El carácter de lo divino es su universalidad, que excluye toda limitación y vinculación a lo individual” [214]³³.

³² Esta concepción es retomada y aceptada por Hegel en Creer y saber [cfr. El capítulo correspondiente]. El particular es un “recorte” del todo, de la totalidad, que es el ser, la sustancia, efectuado por la facultad de imaginación, y por lo tanto no es verdadero conocimiento. Hegel mantiene esta posición a lo largo de todo su itinerario filosófico.

³³ Cfr. Brauer, “Negación y negatividad en Hegel”, en Escritos de filosofía, Buenos Aires, 1994, nro. 25-26, p. 113, texto, y nota nro.28. Allí señala que “si no hubiese sido por el significado central que adquiere en la filosofía de Hegel la proposición probablemente habría pasado desapercibida como una observación marginal”. El resto de la nota aclara en qué sentido lo podemos atribuir a Spinoza y en qué sentido lo interpreta Hegel.

También critica la creencia en milagros. Es antidivina, porque lo divino son las leyes de la naturaleza. Toda particularidad cancela lo universal, toda historicidad es angostamiento, enturbiamiento y confusión de lo racional.

“...cuando Spinoza introduce en la religión la consideración histórica, no será buscando su justificación filosófica, sino más bien su limitación, la evidencia de los límites infranqueables de su certeza.” [214]

Pero Spinoza no parece haber ejercido una influencia directa en la investigación del siglo XVIII.

“Se evita cuidadosamente nombrarlo y el conocimiento de su doctrina se transmite a través de fuentes indirectas y no muy puras. La crítica de Bayle hizo lo suyo para que las discusiones alrededor de Spinoza marcharan por una falsa vía, colocándolo en un punto de vista unilateral y falso” [211]

Es **Lessing** quien lo recupera. Acepta la tesis “*Εν και Παν*; no sé otra cosa” [215]. Acepta, por consiguiente,

“la **pura inmanencia**: Dios es una potencia interior y no exterior al mundo; no es una fuerza que desde fuera irrumpe en nuestro mundo de experiencia, sino que lo penetra interiormente y lo forma” [215].

Pero Lessing revaloriza el particular recurriendo a Leibniz. La mónada es en la medida en que se desenvuelve progresivamente, y en este desenvolvimiento no se da ninguna fase de la que el todo pudiera prescindir, que le pertenezca necesariamente [215]. Por tanto, la forma de la temporalidad en cuanto tal no representa ninguna oposición al ser y es más bien aquello en lo cual se puede aparecer y revelarse en su más pura esencia. La religión verdadera no es entonces la que se refiere al Dios “inmutable” que sostenía Spinoza, sino la que abarca en sí la totalidad de las formas históricas de manifestación. Nada se pierde; ni siquiera ningún error hay que, de una manera indirecta, no sirva a la verdad y permanezca en ella. [216] De estas ideas ha nacido la *Erziehung des Menschengeschlechts* de Lessing, que transplanta el concepto leibniziano de la teodicea a un nuevo terreno, porque concebida la religión como un plan divino de educación no es otra cosa que la teodicea de la historia, la justificación que la religión recibe, no de un ser escondido, situado más allá del tiempo, sino de su propio devenir y de la finalidad en él. [217]

La cuestión es ¿Qué clase de certeza corresponde a la fe religiosa? ¿Se subsume en las verdades necesarias o en las accidentales, descansa sobre una base racional-intemporal o sobre una base histórico-temporal? Lessing ha trabajado sin descanso en este problema y por momentos **parece desesperar de la solución** [217]. Porque el núcleo de la fe no consiste en la aceptación como verdad de un sistema conceptual valedero en sí mismo e intemporal, sino que se refiere

siempre a algo singular, de una vez, a un acontecer individual e irreversible. La conclusión es: “Verdades históricas contingentes nunca pueden llegar a ser la prueba de verdades racionales necesarias”. A tal punto dramático que llega a implorar en *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*:

“Si alguien me puede ayudar que lo haga por favor, se lo suplico. Merecerá una recompensa divina” [218-9].

Probablemente Lessing también esté atrapado por una concepción estrecha de experiencia. Este es aquí el núcleo de su problema;

“Pero ni la teología ni la metafísica sistemática del Siglo XVIII llevaba en sí un principio en cuya virtud pudiera responder verdaderamente a la interrogación de Lessing y aplacar su exigencia. Él mismo tuvo que abrirse camino, que tratar de llenar aquel “repelente foso” al que se asomaba” [219]

En la *Educación del género humano* se lleva a cabo una síntesis de lo histórico y de lo racional. La religión no pertenece ni a la esfera de lo necesario eterno ni a la esfera de lo puramente accidental y temporal. Pertenece a las dos, pues representa lo infinito a lo finito, lo eternamente racional en devenir temporal. Ahora bien; ni el neologismo teológico ni el racionalismo académico le ayudan a Lessing en este camino, porque ambos **se figuran la razón en el sentido de la identidad analítica**. Lessing siempre ha sido un gran racionalista; pero en lugar del concepto analítico de la razón coloca el concepto sintético, en lugar de su concepción estática, la dinámica. *Lessing realiza una crítica de la concepción de razón de su época, pero no se le ocurre revisar qué se entiende por experiencia*. La razón no repudia el movimiento, sino que quiere comprenderlo en su propia ley inmanente;

“Es ella quien se sumerge ahora en la corriente del devenir, no para entregarse y dejarse arrastrar por su torbellino, sino para encontrar en medio de él su propia seguridad y afirmar su continuidad y permanencia. [220]

No todos comparten esta visión totalmente positiva de la historia que sostiene Lessing. Para Mendelsohn y la corriente ilustrada que éste encarna, siguió siendo una idea irrealizable que el logro de la suprema meta de la humanidad quedara confiado a un director tan inseguro como la historia, con todas sus irracionalidades y contradicciones [219]. ¿En donde converge la formulación y solución adecuadas de estas inquietudes? ¿En Kant? ¿En Hegel? De cualquier modo, antes que ellos encontramos a Herder, del que hablaremos más adelante.

8. La conquista del mundo histórico.

“La opinión corriente de que el siglo XVIII es un siglo específicamente ahistórico no es una concepción históricamente fundada ni fundable; es más un lema, una consigna acuñados por el Romanticismo para luchar contra la filosofía de las Luces” [222].

Es importante esta tesis de Cassirer pues esta polémica está vigente aún hoy, bajo diversas formas.

“La Ilustración representa en lo histórico una nueva fuerza espiritual. La visión del siglo XVIII no es tanto un cuadro acabado, terminado en sus perfiles, cuanto **una fuerza que actúa en todos los sentidos.**”[222]

Así como Cassirer insiste en este nuevo capítulo, así insisto yo también: esta fuerza es la autonomía de la razón, como estoy intentando mostrar en cada capítulo.

I. Y en éste descubrimos algo más.

“Al principio el siglo XVIII trata de hacer frente al mundo histórico y el de la naturaleza con los mismos recursos intelectuales; aplica el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la “razón” a la naturaleza y a la historia” [224/5]

Pero se dan cuenta que esto lleva más bien a la anulación del conocimiento histórico que a su afirmación. Por otro lado, si en el caso de las ciencias físicas se encontraban los filósofos con las ciencias ya dadas, aquí se encontraban con que tenían que “conquistar a la vez el mundo de lo histórico y, en medio de la conquista, fundarlo y asegurarlo conceptualmente” [225] *Los métodos van a cambiar; con lo cual obtendremos que la autonomía de la razón no está ligada necesariamente a un método determinado. La cuestión fundamental es basar sus aserciones en “fundamentos immanentes”*[225] *Autonomía de la razón e inmanencia tienen un vínculo necesario:*

“... se reclama un **fundamento inmanente** y se trata de colocar la naturaleza y la historia en su propio campo y fijarlas en su centro correspondiente. La ciencia, en cuanto tal, se niega a reconocer nada sobrenatural o nada suprahistórico” [224].

Pierre Bayle.

El gran pionero es Pierre Bayle, el “primer **positivista** convencido y consecuente” [227] Se da cuenta de que la duda cartesiana lleva más bien a la aniquilación de lo histórico, y que es necesario plantear para lo histórico otro género de certidumbre, distinto del matemático, pero capaz de perfeccionamiento continuo. Carece de la exactitud matemática, pero

“es más cierto, metafísicamente, que un individuo llamado Cicerón ha vivido, que el que cualquier objeto de los que define la matemática pura exista realmente en *natura rerum*” [228].

Presenta sus investigaciones en su Dictionnaire historique et critique. Frente al espíritu de supra y subordinación que domina a los sistemas racionales, presenta el espíritu de la mera codisposición; no existen jerarquías de conceptos, sino una simple coexistencia de materiales, igualmente significativos. A Bayle le es completamente extraño cualquier propósito filosófico histórico, cualquier intento de interpretación teleológica de la historia. Más bien la consideración de la historia en su conjunto lo lleva a un profundo **pesimismo**, en lugar de un sentido que la explique. Descubre en doctrinas como las de Bossuet un círculo vicioso; de la interpretación a los hechos, de los hechos a la interpretación [232/3]. Con Bayle, sostiene Cassirer, se concibe **lo fáctico** con toda su hondura problemática. El hecho no es para él el comienzo del conocimiento histórico, sino en cierto sentido el término, *terminus ad quem*, y no *terminus ad quo*. Y llevó a cabo esta propuesta con su propia tarea de historiador. Paradójicamente, le interesa no tanto el descubrimiento de lo verdadero como el descubrimiento de lo falso, como lo muestra su Dictionnaire. Desconfía de la tradición; no queda seguro hasta no llegar a la fuente directa [230/1]. Es impresionante esta pasión por volver a los hechos frente a los sistemas racionalistas y teológicos. **Cassirer llega a admitir su simpatía por Bayle al decir:**

“A su talento analítico buido e implacable debemos la liberación definitiva de la historia de las cadenas de la fe, colocándola sobre fundamentos metódicos independientes” [233]

Es importante subrayar **las exigencias morales** que Bayle presenta al historiador.

“Hay que acudir a la historia con manos limpias, que ningún prejuicio debe enturbiar la exposición ni ser falseada con ningún partidismo confesional o político” [234].

Bayle exige la “postura de un estoico a quien ninguna pasión conmueve” [234]. *Esto supone una concepción de la experiencia en la cual no se tiene en cuenta el impacto en la subjetividad de los hechos que registra: se trata más bien de la experiencia propia de una cámara fotográfica. Y de la cámara, no del fotógrafo.*

Montesquieu.

II. Montesquieu muestra igualmente un amor por el detalle; pero su finalidad es captar los principios que rigen a los acontecimientos. Ya el título de su obra lo indica: “El espíritu de las leyes”: no son tanto las leyes lo que le interesa sino más bien el “espíritu” que suponen. Montesquieu inaugura el método del “tipo ideal”. Busca tipificar las distintas formas de Estado a través de las variaciones

empíricas; la clave de cada “tipo” lo constituye su principio [*la terminología que Cassirer emplea la saca de Max Weber, quien fue quien desarrolló más este método*]. Este principio tiene el carácter de una fuerza moral, que es en última instancia lo que sostiene una forma de gobierno. No encontramos estos “tipos” en forma pura en la realidad; expresan más un deber ser que un ser. [235/7]

Se trata más de una filosofía de la política que de la historia; las formas de gobierno son presentadas desde una perspectiva estática. Pero muchos aspectos llevan a una consideración histórica.

“Montesquieu es un hijo de su tiempo, un auténtico pensador de las Luces y por eso espera del conocimiento progresivo de este estado de la cuestión que se produzca un nuevo orden del mundo de la voluntad, una nueva orientación general de la historia política y social de la humanidad” [240].

Pero sobre todo desde el punto de vista del método, busca siempre hasta en sus construcciones puramente teóricas, el justo medio; **persigue la obtención de un equilibrio entre los diferentes factores fundamentales, entre la “experiencia” y la “razón”;**

“a este don debe que su obra haya ejercido influencia mucho más allá del círculo estrecho de la filosofía de las Luces [...] y por esta razón [notemos esto, M.S.] también tuvo adversarios en el Iluminismo” [241].

Lessing

III. Es significativo que sea Lessing quien valoriza al Ensayo sobre las costumbres de Voltaire. Lessing observa que

“conociendo al hombre en particular, ¿qué es lo que conocemos? Locos y malvados... Muy otra cosa sucede si se mira al hombre en general”.

Es evidente lo discutible de esta afirmación. Podríamos formular sintéticamente el problema con el que se encuentra Voltaire del modo siguiente. El Iluminismo implica, casi por definición, dos elementos. En primer lugar, una concepción unitaria de la razón, y por lo tanto, sostiene que hay una determinada naturaleza humana. En segundo lugar, se autoconcibe como progreso. La cuestión es cómo conciliar ambos elementos en una concepción coherente [244/5]. La matemática ha permitido a la ciencia de la naturaleza descubrir lo invariable a través del cambio; y explicar éste en términos de causas reales empíricas liberándolo de las explicaciones en términos de causas finales, y por lo tanto de la teología. La historia podría lograr una liberación semejante si se sirve de la psicología [246]. **El progreso propiamente dicho no afecta según Voltaire a la razón en cuanto tal, ni a la humanidad en cuanto tal, sino a su manifestarse, a su realización empírico-objetiva. Lo que hace la historia es mostrar cómo poco**

a poco van cayendo las resistencias y la razón llega a ser lo que por naturaleza es.

De cualquier modo, para Cassirer, Voltaire termina siendo víctima de aquella teleología ingenua que tan enérgicamente rechazó y combatió.

“Así como Bossuet vio su ideal teológico en la historia, Voltaire ve su ideal filosófico; y así como aquel mide con el patrón de la Biblia, éste aplica con desembarazo su patrón racional al pasado” [247].

Pero Cassirer continúa: “Ha librado, sin embargo, a la historia del lastre de la pura erudición arqueológica y la ha salvado de la forma de pura crónica” [247] *Entonces uno se pregunta: si bien es cierto que no necesariamente se contradice, ¿no es exactamente por el motivo contrario que Cassirer felicita a Pierre Bayle? Sin embargo, Cassirer es coherente, y éste es, según mi parecer, el motivo: el giro de Pierre Bayle permite liberar a la historia de los a priori teológicos; una vez limpio el panorama, Voltaire plantea la historia como problema de la filosofía.*

No nos detenemos en la Enciclopedia; sólo conviene marcar una vez más que en ella vuelve a plantearse el conocimiento histórico en términos de edificación moral.

Hume.

También aquí Hume es especialmente interesante. No busca en el devenir de la historia ninguna razón ni cree en ella. En lugar de este interés racional, es un interés psicológico y estético lo que lo atrae [252].

“La imaginación que opuso en su teoría del conocimiento a la razón abstracta, y cuya importancia mantiene, cobra también aquí un predominio decisivo y la pretensión de ser una fuerza fundamental en toda consideración histórica” [253]

Cassirer lo sintetiza con la siguiente expresión: “¡Qué bello espectáculo, pero espectáculo tan sólo!” [254] Porque Hume no cree ya poder penetrar en el sentido profundo del acontecer y describir su plan.

Pero según Cassirer existe en él un aporte positivo. Su teoría pugna por la **peculiaridad y el propio derecho de la individualidad**, si bien no tiene los recursos para ello.

“No bastaba con indicar lo individual como un hecho, como *matter of fact*, sino que era menester convertirlo en problema. No basta con apelar al reino de los hechos frente al reino de los conceptos, sino que era menester determinar el lugar de lo individual en éste último”.

Observemos que, al menos por lo que afirma en esta obra suya, para Cassirer es más problemática la noción de individuo que la de hecho. Y es aquí que nos sugiere remitirnos a Leibniz y la continuación alemana.

El problema de la individualidad

IV. Ya nos detuvimos en la consideración de la mónada. Aquí es importante subrayar su carácter dinámico. La sustancia es “sujeto” o “sustrato” en la medida en que es fuerza, en la medida en que se nos demuestra directamente activa y manifiesta en la serie de sus actividades su propio ser [255]. Todo lo que parece surgir en la mónada exteriormente por la acción de fuerzas extrañas, tiene que estar fundado, sin embargo, en su propia naturaleza, preformado y predestinado en ella. Pero el ser completo de la sustancia se produce más bien en su desarrollo acabado, y su punto medio y término final le pertenece tan esencial y necesariamente como su comienzo.

Wolff no logra darle cabida adecuada a las implicancias de la filosofía de Leibniz para la filosofía de la historia. Es Lessing quien recupera sus ideas, desde la teología.

“Lessing no extiende su consideración a la historia universal en cuanto tal, no duda que también en ella, y hasta en sus más pequeños detalles, la mano de la Providencia anda en juego, pero no osa descorrer el velo del secreto” [257].

Herder da el paso decisivo. No vamos a entrar en detalle en su concepción aquí. Lo que me parece importante subrayar de la exposición de Cassirer es que la crítica que Herder realiza a la concepción unitaria de razón, y con la cual se separa de la época, no constituye una ruptura violenta con el siglo de las Luces, sino que justamente es de la Ilustración misma de donde obtiene los recursos para su posición.

“La superación de la Ilustración por Herder es, realmente, una autosuperación, significa una de esas derrotas en que se hace más clara quizás su victoria y en la que logra uno de sus más resonantes triunfos espirituales” [260].

A Cassirer le interesa mostrar, como lo prueban muchas de las alusiones citadas, que el progreso fecundo de la Ilustración se debe, como la mónada leibniziana, a sus fuerzas internas más que al choque con fuerzas exteriores contrapuestas. En ese sentido me atrevo a afirmar que también para él la situación de la Ilustración en el siglo veinte es más bien la de “un proyecto incompleto”, utilizando la expresión de Habermas.

9. Derecho, Estado y Sociedad.

I. La idea del derecho y el principio de los derechos inalienables.

Aquí es muy fuerte el legado del racionalismo del siglo anterior.

Descartes no pretendía plantear una nueva filosofía, sino recuperar los derechos de la razón. Así también,

“En todos los campos [la Ilustración] lucha contra el poder de la mera tradición y contra la autoridad; pero no cree realizar con esto un trabajo puramente negativo y disolvente” [...] “La filosofía de las Luces no considera su misión como un acto destructivo, sino restaurador” [261].

Esta actitud se evidencia con especial claridad en el ámbito de la filosofía jurídica. La Ilustración no se detiene a examinar el derecho histórico. El gran innovador es Grocio.

Grocio vuelve a Platón. Para este último la cuestión de la naturaleza de la justicia no puede separarse de la cuestión fundamental acerca del sentido y de la naturaleza del concepto en general.

“¿Acaso en nuestros conceptos lógicos como éticos se expresa algo objetivamente consistente y determinado, algo que es en sí; o son estos conceptos puros símbolos verbales a los que arbitrariamente aseguamos ciertos contenidos?” [262].

Si se demuestra que la idea de justicia se disuelve ante un análisis penetrante, que no encierra ningún sentido esencial e inmutable pues no hace sino designar una representación de cambiantes visos, entonces corresponderá la misma suerte a todo lo que pretende dignidad de idea. Cuando Platón se opone en este punto a la solución de los sofistas y trata de mantener el contenido fundamental del derecho, **aquello que “es” en el más puro sentido y que más profundamente significa, libre de toda mezcla con el mero poder y de cualquier fundamento en el poder, plantea la cuestión capital de su filosofía.** Aquí se decide el ser o el no ser de la ética, y también de la lógica. Es Grocio quien restablece el contacto con la cuestión platónica así planteada. Para él el problema del derecho se enlaza con la matemática. Así, lo que el derecho parece ganar en el aspecto puramente ideal, parece perderlo en lo que se refiere a su realidad, a su aplicación empírica [263/4].

Me interesa marcar algunas características de esta concepción:

a) El derecho se traslada del reino de lo fáctico, de lo real y efectivo, al terreno de lo posible.

“Cuando Leibniz declara que la ciencia del derecho pertenece a las disciplinas que no dependen de experiencias sino de definiciones, no de hechos sino de demostraciones rigurosamente lógicas, saca una implicación de Grocio. Porque no es posible sacar de la experiencia qué sean en sí mismos el derecho y la justicia” [264/5]

Es fundamental lo que nos revela este pasaje. Implica una concepción de la experiencia por la cual no podemos sostener, en principio, que hagamos experiencia de justicia o de injusticia. No partimos de experiencias. Partimos de definiciones puramente racionales.

b)

“Grocio expresamente declara que sus deducciones acerca del derecho de la guerra y la paz no pretenden en modo alguno encontrar una solución segura para problemas concretos determinados, para problemas de la política actual. En el desarrollo posterior de las doctrinas iusnaturalistas se acentúa todavía esta matematización del derecho” [265].

Así Pufendorf considera las matemáticas y el derecho como símbolos de una misma fuerza fundamental. Podemos denominar esta posición “deduccionismo”.

El derecho no nace como intento de solución de problemas que van surgiendo históricamente. Ahora bien; ¿cuál es el motivo que impulsa al nuevo método?

c)

“Sólo así puede elevarse sobre la accidentalidad, la dispersión y la exterioridad de lo puramente fáctico, y lograr una sistemática jurídica en la que cada elemento se estructura en un todo y en que cada solución recibe su garantía y su sanción del todo mismo” [265]

El ideal jurídico fundamental es la autonomía. *El no tener que depender de la imprevisión de las contingencias que nos ofrece la experiencia parece ser uno de los requisitos de esta autonomía.*

Pero dos enemigos se enfrentan a la concreción del ideal: el dogma teológico y el absolutismo de Estado. Grocio se opone en los Países Bajos, con el movimiento guiado por el obispo Arminius, a la concepción calvinista que sostenía la sumisión incondicional a los mandatos divinos revelados sin derecho de la razón a preguntar razones. [265/266] El derecho se debe fundar en la pura razón, de modo que **los principios del derecho natural conservarían su validez aún en el caso de que se supusiera que no existe ningún Dios.** [267] También la escolástica hablaba de derecho natural, pero no es el mismo método. **Grocio siente una gran admiración por Galileo;**

“en una carta le llama el genio mayor del siglo. Así como Galileo afirma y defiende la autonomía del conocimiento físico-matemático, así Grocio lucha por la autonomía del conocimiento jurídico” [269].

Es importante ver lo que se entiende por “**naturaleza**” en el siglo XVII, especialmente en Grocio, y como evoluciona en el siglo de las Luces. Para el siglo XVII, forman parte de la naturaleza

“todas las verdades capaces de fundarse de manera puramente inmanente; que no necesitan de ninguna revelación trascendente sino que son ciertas y luminosas por sí mismas” [270]

En el Siglo de las Luces conserva también este sentido; así Montesquieu en sus Cartas Persas dice “liberados del yugo de la religión, estaríamos sometidos

al dominio de la justicia” [270] Se conserva la exigencia de que existan normas jurídicas fundamentales inmutables, al acceso de la sola razón.

Ahora bien, **tampoco los empiristas puros representan en el campo jurídico una excepción**. Pero tanto Voltaire como para Diderot se dan cuenta de un problema: ¿cómo conciliar este racionalismo con su teoría del conocimiento? En Voltaire prevalece el racionalista ético. Cree poder descubrir detrás del cambio de opiniones, prejuicios, costumbres, el carácter inmutable de la moralidad misma [271/3]

Diderot parte **de un racionalismo** y se dirige en su itinerario filosófico hacia **un pragmatismo utilitarista**. Cuando Helvetius, en su libro *De l'esprit*, arremete contra la fe racionalista y trata de desenmascarar los supuestos impulsos morales como egoísmo disfrazado, Diderot protesta expresamente contra semejante nivelación. Mantiene lo inmutable de la moral, pero toma otra dirección. Se modifica el concepto de “naturaleza”. No es un mandato racional abstracto lo que domina y entrelaza a los hombres, sino la uniformidad de las inclinaciones, de sus impulsos, de sus necesidades sensibles.

“Déjese campo libre a la naturaleza, **que se obedezca a sí misma**, sin cadenas ni trabas convencionales, y su efectiva verificación hará también que se realice el bien verdadero y único, la felicidad del hombre y el bienestar de la comunidad.” [275]³⁴

“Diderot recorre todo el camino que nos lleva de una fundación *a priori* de la ética a otra puramente utilitaria” [275] Así ahora la crítica a las religiones reveladas será también desde una postura pragmática. En efecto, ellas rompen todos los vínculos naturales que unen a los hombres entre sí, siembran la disensión y el odio entre amigos y parientes, rebajan los deberes naturales subordinándolos a otro orden de deberes, puramente quiméricos [275]. Diderot, junto con la gran mayoría de sus autores, sostiene este pragmatismo en la *Enciclopedia*. También se destaca en esto D’Alembert.

Un último aspecto hace a la concepción de la libertad desde el punto de vista práctico. **Voltaire también cambia mucho aquí**. En su *Tratado de metafísica* de 1734 defiende la libertad. Luego se declara determinista. Pero la razón de las variaciones se debe a que en realidad **no le interesa tanto el aspecto metafísico de la cuestión sino más bien su situación práctica** [279]. “De hecho, ¿qué es ser libre? Es conocer los derechos del hombre y, una vez conocidos, se definen sin más”. De esta libertad fundamental, que es conocer nuestros propios derechos, se deriva la libertad de la pluma, tan cara a Voltaire, tan incidente en el Siglo de las Luces, y tan valorizada luego por Kant.

El motivo de estos frecuentes giros de “180°” de pensadores como Voltaire o como Diderot no debemos buscarlos tanto en incoherencias teóricas sino en la persistente exploración de estos filósofos para establecer del modo más sólido el ideal de autonomía, tomando nuevos rumbos cuando el itinerario de la exploración llega a un callejón sin salida.

³⁴Esta frase representa la corriente tratada en forma explícita por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*.

II. La idea de contrato y el método de las ciencias sociales.

Estas cuestiones están en estrecho contacto con los desarrollos de la **lógica**. Desde Bacon, la nueva época pretende una lógica que no se contente con clasificar como en los escolásticos sino que sea instrumento del saber (“nuevo órgano”)³⁵. Leibniz busca una lógica *inventionis*

“Racionalistas y empiristas coinciden en esta idea y compiten en su realización” [281].

Surgen las “definiciones causales”, que pretenden explicar no sólo qué es una cosa sino por qué es. Hobbes fue el primero en ponerlas a plena luz. No comprendemos sino aquello a lo que damos origen. Así encara su ciencia del Estado. **Para ella no necesitamos de otra cosa que del método resolutivo y compositivo que Galileo hizo valer en física y que ahora se aplica a la política.** El análisis no debe cesar arbitrariamente en cualquier punto, no debe descansar hasta llegar a los elementos verdaderos, a las unidades absolutas ya indivisibles.

“Hobbes sabe perfectamente que este ideal no se puede lograr de manera puramente empírica, pero esta objeción no le impide llevar radicalmente su principio racional general hasta lo último. Porque no encontramos individuos aislados. Rebasa el límite empírico conscientemente, para poder llegar a las causas.

Así separa las voluntades individuales como unidades de cálculo puramente abstractas. El problema de la teoría política consiste en explicar la formación del Estado a partir de esas voluntades. Así, cada uno traspasa su voluntad al soberano con la condición de que todos hagan lo mismo. El *pactum societatis* coincide con el *pactum subjectionis*. Pero es muy importante subrayar cómo este radicalismo político surge de un radicalismo lógico.

Grocio se opone a una fundamentación utilitaria del derecho. El Estado es más bien un ser ideal cuya constitución habrá de derivar de su objeto, de su sentido y de su *telos* ideal. El derecho es pre y supraestatal, y sólo a base de su independencia y autonomía puede prestar respaldo firme y un fundamento incommovible a la vida del estado.

Rousseau no se aparta de este camino. Rechaza la doctrina del *appetitus societatis*, de un instinto social primordial que empuja a unos hombres hacia otros. Vuelve a Hobbes, pero en vez de ver un egoísmo activo, hostilidad, ve un egoísmo pasivo, indiferencia [287]. Las leyes sociales no son más que un yugo que cada uno trata de imponer al otro sin pensar él mismo en someterse a él.

En cuanto al ideal, Hobbes no sirve, porque la unidad auténtica social debe fundarse en la libertad, no en la coacción. Cada individuo entrega su propia libertad al todo. La voluntad de este todo adquiere nueva naturaleza. Al darse cada uno a los demás, no se han dado a ninguno en particular. La ley tiene así

³⁵ La Ciencia de la Lógica lleva a fondo esta dirección. Notemos lo que implica: la independencia [*Selbständigkeit*] de la sola razón para producir conocimientos.

fundamento en la libertad, y ésta de ahora en más consiste en sujetarse a la ley que surge de esta voluntad general.

Cambia la cualidad del poder; ya no se trata de fijación de cantidades. El individuo que no se enfrenta ya al mero poder físico, sino a la idea pura del estado de derecho, **no necesita ninguna protección, pues, desde ahora, la verdadera protección se halla en el Estado y se verifica por él, de suerte que una protección frente a él sería un contrasentido.**

Notemos que si las condiciones se dan en forma perfecta, esto podría tener sostén. Se necesita precisar más cual es el ámbito de aplicación de esta voluntad general y ver si efectivamente entendemos por ella la voluntad de todos o de la mayoría. Rousseau parece plantearlo en términos ideales. La segunda posibilidad es que no se den perfectamente las condiciones empíricas que requiere. Entonces cualquier voluntad “general” que se fundamente así puede resultar fácilmente tiránica.

Es notable la unidad que presenta Rousseau entre el método de fundamentación desde el punto de vista lógico y desde el punto de vista ético. Entretenemos un poco más en detalle. Cuando Rousseau describe el estado de naturaleza o el contrato social, la palabra y el concepto de evolución no se entienden tanto en sentido empírico como lógico y metódico. Rousseau no considera el estado de naturaleza como un mero hecho que trata de contemplar y le atrae nostálgicamente, sino que lo emplea, más bien, como patrón y norma.

Rousseau va a contrapelo de la corriente enciclopedista. Estos últimos veían una unidad estrecha entre progreso del saber y progreso social, de la civilización. Rousseau ponen en cuestión dicha unidad, que se trata en última instancia de unidad entre conciencia moral y conciencia culta. La encuentra problemática.

“El reino de la voluntad se separa del reino del saber, tanto en sus metas como en sus caminos; pues en esa cultura espiritual y social que el siglo XVIII considera como flor de la verdadera humanidad, Rousseau descubre el más grande peligro” [299].

¿Termina acaso en el anarquismo? No. Lo que plantea es que el hombre tiene que saber a dónde y por qué va. Se trata de una exigencia completamente racional; pero el que ahora toma las riendas es un racionalismo ético y prevalece sobre el puramente teórico. El hombre tiene que encontrar en sí mismo la ley firme antes que ponerse a investigar las leyes del mundo, de los objetos exteriores. *De allí hasta la prioridad de la razón práctica por sobre la razón teórica que establece Kant, quedan pocos pasos.*

Quiero subrayar una vez más el radicalismo de Rousseau. Análogamente a como Descartes no parte de fragmentos considerados como conocimientos para inquirir acerca de sus condiciones, Rousseau plantea un fundamento jurídico a partir del cual juzgar todo el derecho y eventualmente replantearlo.

Pero el hecho de que Rousseau se enfrente con los enciclopedistas no deja de hacer de él un “auténtico hijo de la Ilustración” señala Cassirer.

“Su evangelio del sentimiento no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. No ha destruido el mundo de la Ilustración sino que ha desplazado su centro de gravedad. **Con esta hazaña intelectual ha preparado, como ningún otro pensar del Siglo XVIII, el camino de Kant**” [p.303]

Desde el punto de vista metódico, Hobbes, Grocio y Rousseau presentan muchas similitudes. El modelo que siguen a grandes líneas es evidentemente el resolutivo-compositivo de Galileo. Pero no hacen abstracción absoluta de la experiencia; los tres toman a ésta como punto de partida: Hobbes el “egoísmo activo”, Grocio el “appetitus societatis”, Rousseau el “egoísmo pasivo”. Es en este nivel donde muestran su debilidad teórica. En efecto, la experiencia nos muestra que estos tres fenómenos coexisten cotidianamente. No vemos por qué darle a uno prioridad sobre el otro, y menos absolutizarlos. Al menos por lo que nos muestra Cassirer, la selección que estos pensadores realizan es arbitraria, y sobre esta arbitrariedad levantan su doctrina. Si tuviésemos en cuenta todo lo que nos ofrece la experiencia, la fundamentación de una teoría política sería mucho más compleja. El intento de una fundamentación racional no puede hacerse violentando la experiencia. De lo contrario, es fácil que la violencia teórica, de la razón sobre la experiencia, se traslade a otros tipos de violencia, adornados con una “fundamentación”.

10. El aspecto autodestructivo de la Ilustración y la necesidad de su autoconciencia. Horkheimer-Adorno (1944). La rehabilitación de la Ilustración por parte de Habermas (1984).

“En el concepto de negación determinada ha resalado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila. Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en mitología” [HkAd, DI 78].

“Pues bien, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de la modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la interna relación entre modernidad y racionalidad, que hasta Max Weber se supuso evidente de suyo y que hoy parece puesta en cuestión.” [Habermas, DFM 11]

I. Introducción

En su libro Dialéctica de la Ilustración,³⁶ Max Horkheimer y Theodor Adorno [en adelante HkAd] ponen en cuestión la imagen luminosa que nos había presentado Cassirer. El estudio de la obra de HkAd me lleva a otro tipo de exposición. El libro de Cassirer es un manual: la exposición consistió en una relectura. Aquí se trata de captar, dentro de la maraña de ideas que se presentan, el hilo central de la tesis.

De la exposición de Cassirer surge un tipo de evolución lineal por parte de la Ilustración. En cambio, HkAd consideran, siguiendo a Hegel, que la clave de comprensión de la Ilustración consiste en una **dialéctica que se desarrolla entre aquella y el mito, y que es necesario rectificar para que el itinerario no termine en la autodestrucción de la Ilustración**. En este capítulo nos aproximamos desde el punto de vista doctrinario al planteo que realiza Hegel en la Fenomenología del Espíritu.

Intentaré elucidar en qué consiste esta dialéctica, y cuál es la corrección que los autores sugieren. A su vez, contrapondré algunas de las críticas que les dirige Habermas, en vistas a la reivindicación, por parte de este último del proyecto ilustrado.

II. La dialéctica de la Ilustración.

Adorno llegó a reconocer que era su libro más difícil. Los autores no ofrecen en él una estructura conceptual explícita. Fue escrito en el exilio, cuando estaba terminando la Segunda Guerra. Su estilo es agresivo; ciertas ideas se repiten

³⁶ M. Horkheimer, Th. Adorno: Dialéctica de la Ilustración [1944, ‘47, ‘69] Ed. Trotta, Madrid. En adelante señalo las citas de este libro con la sigla “DI” y el número de página directamente entre corchetes.

una y otra vez; otras ideas agudas se exponen pocas veces, y así otras dificultades.

Distintas tradiciones de pensamiento confluyen en este texto con el cual HkAd intentará rectificar el rumbo del *Instituto para la Investigación Social* de Frankfurt. Señala A. Wellmer en uno de sus estudios: “En lo que atañe a la Dialektik der Aufklärung, el carácter extraordinario de este libro nace no sólo de la densidad literaria de su prosa, que se diría atravesada por descargas eléctricas, sino aun más de la extraordinaria osadía de su intento de amalgamar dos tradiciones filosóficas dispares: una que, desde Schopenhauer, conduce a través de Nietzsche hasta Klages, y otra que desde Hegel, pasando por Marx y Weber, conduce hasta el joven Lukács”³⁷.

Al parecer de estos pensadores, la clave de comprensión de la Ilustración es la dialéctica que “**su concepto**” encierra. Intentaré en este capítulo elucidar en qué consiste esta clave, en la medida en que retoma aspectos de la dialéctica de la Ilustración que Hegel había teorizado en la Fenomenología del Espíritu. Así también podremos distinguir mejor las otras influencias. En este sentido, me parece que Wellmer, quizás por el hecho de que conoce mejor el pensamiento de Nietzsche y de Klages, no ahonda en los aspectos hegelianos. Parece haber sido Hegel el primero que habló de la Ilustración en términos de dialéctica, por medio del lenguaje hermético de la Fenomenología del Espíritu. Quienes quizás en forma más fecunda retoman los motivos hegelianos sobre la cuestión son Horkheimer y Adorno en su Dialéctica de la Ilustración; tal punto que los pasajes de la Fenomenología y esa obra se iluminan mutuamente para su comprensión. Frente a la obra que nos ocupa, me pregunto: dialéctica, ¿entre qué y qué?, es decir ¿cuáles son los elementos que se postulan en esta relación? Y luego, ¿por qué se relacionan de modo dialéctico? Podremos pasar entonces a otros aspectos del ensayo sin que nos suceda lo que Vincent Decombes decía acerca de la filosofía francesa de los años ‘50: “La dialéctica se vuelve un concepto tan elevado que sería injurioso preguntar su definición”³⁸.

III. Dialéctica entre qué y qué..

La dialéctica se da entre **mito e Ilustración**:

“El mito es ya Ilustración, la Ilustración recae en mitología” [DI 56]

La Ilustración se define como **crítica al mito**. El objetivo que mueve a este proceso es liberar a los hombres del miedo que produce el mito:

“La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El

³⁷ A. Wellmer: Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno [1985]. Visor, Madrid, 1993, p.15.

³⁸ V. Descombes: Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978) [1979]. Cátedra, Madrid, 1982, p.28.

programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” [DI 59]

¿Por qué **miedo** frente a mito? Porque

“el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido. Lo cual determina el curso de la Ilustración...” [DI 70]

Resulta esclarecedor cómo lo traduce Habermas:

“En la tradición de la Ilustración el pensamiento ilustrado se consideró a la vez como antítesis del mito y como fuerza contraria a él. Como antítesis, porque opone al autoritario carácter vinculante de una tradición engranada en la cadena de las generaciones la coacción sin coacciones que los buenos argumentos ejercen; como fuerza contraria al mito, porque su función es romper por medio de ideas adquiridas por el individuo y convertidas en fuentes de motivación el encantamiento que ejercen los poderes colectivos. La ilustración contradice al mito escapando con ello a su poder”³⁹

El mito combina elementos conocidos y cognoscibles con otros no conocidos e incognoscibles:

“La pura inmanencia del positivismo, su último producto, no es más que un tabú en cierto modo universal. Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” [DI 70]

“No debe existir ningún misterio, pero tampoco el deseo de su revelación” [DI 61].⁴⁰

Vuelve la nota recurrente de mi tesis: el proceso de inmanentización de toda trascendencia por parte de la Ilustración. Aquí se sostiene que el motivo de dicho proceso no es la búsqueda de la autonomía racional teórica y práctica sino el miedo a que determine la vida lo que escapa a nuestra comprensión.

Este miedo está ligado estrechamente al **instinto de autoconservación**. También es útil Hegel para entender este concepto en HkAd. En la dialéctica del amo y del esclavo de la Fenomenología, lo propiamente humano a diferencia del animal es el estar dispuesto a dar hasta la vida por el reconocimiento. Mientras que en el animal la autoconservación es la última palabra:

³⁹ Habermas: El discurso filosófico de la modernidad, [1985] Taurus, Madrid, 1997, p.136. En adelante [DFM...]

⁴⁰ Cfr. las doctrinas de Toland y Tindal en Cassirer.

“Su norma [se refiere al individuo, M.S.] es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que les son fijados” [DI 72]”

IV. Por qué entran en relación dialéctica.

La Ilustración al atacar a su enemigo por definición, el mito, no hace sino atacarse a sí misma. Ya lo decía Hegel en la Fenomenología⁴¹ No se da cuenta de que el mito es ya producto de Ilustración:

“El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar” [DI 63]

“Pero los mitos que caen víctima de la Ilustración eran ya producto de ésta” [DI 63]

El mito se define por el intento de escapar al poder de lo desconocido. La diferencia de la Ilustración con el mito es sólo **relativa**. Se trata siempre de una crítica realizada a una etapa “inferior” de ilustración, a la que relativamente se la denomina mito; porque ambos elementos en pugna son etapas cronológicas diferentes de un mismo proceso. A la vez que disuelve mitos precedentes forma otros nuevos. Por ejemplo, la reducción del hombre a su aspecto mecánico es un mito, la igualdad entre los hombres entendida como homologación es un mito, el enfoque exclusivamente científico de las cosas es un mito:

“...el mito, solar, patriarcal, es ya Ilustración, con la cual la Ilustración filosófica puede medirse sobre el mismo plano. A él le paga ahora con la misma moneda. La propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración, en el cual toda determinada concepción teórica cae con inevitable necesidad bajo la crítica demoledora **de ser sólo una creencia**, hasta que también los conceptos de espíritu, de verdad e incluso el de Ilustración, quedan reducidos a magia animista” [DI 66]

Es decir que lo único seguro (y se trata de un tipo de certeza cartesiana guiada por el instinto de autoconservación, M.S.), es la razón formal o “analítica”. Por eso todo aspecto sustancial cualitativo, por el hecho de tener elementos que escapan a lo que puede calcular la razón formal, es considerado una amenaza para la autoconservación.

V. El estancamiento de la dialéctica.

La Ilustración, cuando decae en la búsqueda de libertad, degenera en **positivismo**, entendido éste como el conocimiento circunscrito exclusivamente a los datos inmediatos, los hechos brutos:

⁴¹ Ver más adelante apartado VIII.

“La multiplicidad de figuras queda reducida a posición y estructura, la historia a hechos, las cosas a materia” [DI 63]

Es de este modo como el mismo miedo a lo desconocido lleva a la Ilustración al **totalitarismo**, en dos direcciones.

La primera, como **control y previsión de lo imprevisto**:

“La Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en aquello que siempre le han reprochado sus enemigos románticos: método analítico, reducción a los elementos, descomposición mediante la reflexión, sino en que para ella **el proceso está decidido de antemano**. [...] Identifica el pensamiento con la **matemática** [...] lo desconocido se convierte en la incógnita de una ecuación, queda caracterizado con ello como archiconocido aun antes de que se le haya asignado un valor” [DI 78]

“Todo lo que no se agota en **números**, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina a la literatura” [DI 63]

“...hace aparecer **lo nuevo como predeterminado...**” [DI 79].

“El **principio de la inmanencia**, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo” [DI 67]

Es decir, que tanto el mito como la Ilustración decaída en positivismo, tienen en algo común: el principio de la inmanencia. La segunda dirección del totalitarismo se da como **modelo de racionalidad excluyente**:

“Cualesquiera sean los mitos que ofrecen resistencia, por el sólo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de la racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria” [DI 62]

Es lo que Hegel advertía ya cuando muestra cómo se da aquí el esquema oposición-subordinación:

“Así pues, tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ya se ha difundido; la lucha en contra de ella delata la infección acacida; es ya demasiado tarde y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma; no queda, por eso, fuerza alguna capaz de dominar la enfermedad”⁴²

El totalitarismo se refuerza por medio de la **homologación**: el individuo...

⁴²Cfr. Fenomenología del Espíritu [1807], FCE, Bs.As., 1992, p.321. En adelante [FE...]

“... se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él” [DI 81].

Si bien HkAd escriben este ensayo teniendo fundamentalmente en cuenta el régimen nazi y el sistema estalinista, no hay que olvidar que engloban dentro de su crítica al proceso de industrialización capitalista de los EE.UU.:

“A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o como fracaso” [DI 82].

También aquí encontramos un motivo hegeliano, al que HkAd remiten explícitamente, el **utilitarismo**:

“Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella “tropa” que Hegel designó como resultado de la Ilustración” [DI 68]

Así, ya Hegel señalaba:

“Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable”. [FE 331]

El **yo** queda reducido:

“El **sí mismo**, que tras la metódica eliminación de todo signo natural como mitológico no debía ya ser cuerpo ni sangre, ni alma ni siquiera yo natural, constituyó, sublimado en sujeto trascendental o lógico, el punto de referencia de la razón, de la instancia legisladora del obrar” [DI 83]⁴³.

VI. La reanudación de la dialéctica

Hasta aquí el análisis de HkAd sería perfectamente compatible con las corrientes de pensamiento contrailustrado. Sin embargo HkAd nos impiden quedarnos cómodos en esta conclusión.

“No albergamos la menor duda - y ésta es nuestra *petitio principii* - de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concre-

⁴³ Cfr. con la figura de la “reine Einsicht”, “pura intelección” que Hegel coloca como el sujeto de la Ilustración.

tas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad” [DI 53]

Señalaba Hegel:

“Pero la misma Ilustración (...) se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma” [FE 333]

Surge la cuestión, entonces, ¿cómo sería la dinámica propia de la Ilustración si no se estancara? Consistiría en la continua crítica por medio de la **negación determinada**.

Establecer en qué consiste exactamente para Hegel la “negación determinada” es todo un problema aparte. Señala Brauer:

“No contamos lamentablemente con un texto en el que Hegel exponga en forma sistemática su peculiar concepción de la negación. “Negación” designa en filosofía no sólo una categoría lógico-ontológica particular sino también una forma de operación que preside un desplazamiento entre conceptos. Se trata de una noción con la que *opera* una y otra vez, pero cuyo funcionamiento es aclarado explícitamente sólo en forma ocasional, con motivo de alguna frase particular de la argumentación o por el contrario en líneas demasiado generales, de modo que para elucidar su sentido se deben tener en cuenta pasajes tomados de diversos contextos” ⁴⁴

A pesar de esta problematicidad, Brauer sostiene que

“Lo que Hegel llama negación abstracta y que critica como un procedimiento unilateral no es otra cosa que la proposición negativa [A no es B], lo que por el contrario intenta fundamentar es una forma de negación predicativa [A es no-B] inspirada en el “juicio infinito” de Kant” [108]⁴⁵

Sin entrar en detalle en el tema de la negación en Hegel, considero, sin embargo, oportuno sugerir lo siguiente: en el concepto de negación determinada hegeliano está presente el intento de inmanentización aludido a lo largo de mi tesis. Expresa más arriba la cita de Brauer: “Negación significa en su filosofía no sólo una categoría lógico-ontológica particular, sino también una forma de ope-

⁴⁴ D.Brauer: “Negación y negatividad en Hegel”, en Escritos de filosofía, Buenos Aires, nro. 25-26; p.108.

⁴⁵ Idem.

ración que preside un desplazamiento de conceptos”. Tenemos ya presentes en forma concomitante el plano lógico, ontológico y epistemológico. Y más adelante se le atribuye una dimensión más, la práctica: “Considerada como una operación toda negación es una forma de acción”. Algo similar podemos notar en la paráfrasis de Kojève en su libro Introduction a la lecture du Hegel:

“Ainsi, toute action es ‘négatrice’. Loin de laisser le donné tel qu’il est, l’action le détruit; sinon dans son être, du moins dans sa forme donnée” [12]⁴⁶

El sujeto que niega es el Espíritu. Cuando lo hace, dado que su pensamiento es transformador por sí solo, cambia la realidad. Por eso se utiliza un término en principio ligado al ámbito proposicional para designar un aspecto de toda acción. Esta negación el Espíritu la realiza en el seno de sí mismo. Si negase “otra cosa” quedaría abierta la vía de la trascendencia. Este es el riesgo de la Ilustración en su modo de negar:

“... un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso [para la Ilustración, M.S.] en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo. La refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación consiste es a fondo [como la plantea Hegel] se deriva del mismo principio que se desarrolla sobre la base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, *complementando sus deficiencias* [el resaltado es mío, M.S.], pues de otro modo la refutación se equivocarà acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente en cuanto acción negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto positivo. Y a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo inmediato o ser solamente fin. [FE 18-9]

Es el residuo de trascendencia lo que Hegel critica a la Ilustración cuando contraponen la negación determinada a la negación abstracta.

A mi modo de ver, sólo si tenemos en cuenta el proceso de inmanentización que se encuentra presente en esta unificación de dimensiones, podemos comenzar a comprender este concepto de la filosofía de Hegel y luego entonces determinar si la inmanentización es exitosa o si lleva, por el contrario, a una confusión.

⁴⁶ A. Kojève, Introduction a la lecture du Hegel, Paris, Gallimard, 1947, p. 12.

Volviendo a la Dialéctica de la Ilustración: HkAd no desarrollan aquí lo que entienden por negación determinada. Lo dan por supuesto, y esto nos hace pensar que en principio es lo que Hegel entiende por él. Pero nos ofrecen pasajes que modifican la concepción hegeliana.

La negación determinada se traduce aquí en primer lugar en **crítica de la situación existente, en cuanto ésta pretende la justificación absoluta**. Así en Dialéctica Negativa Adorno dice lo siguiente, bajo el epígrafe titulado “Crítica de la negación positiva”:

“Lo único positivo [en sentido valorativo, M.S.] de esta negación [hegeliana, M.S.] sería la negación determinada, la crítica, no un resultado que se invierte con la buena sombra de conservar la afirmación”,

y más adelante:

“Por el contrario, lo serio de una negación tenaz es que no se presta a sancionar lo existente”.⁴⁷

HkAd pretenden **corregir** la autoconciencia de la Ilustración, para que no se derive su autodestrucción debido a este estancamiento. Para ellos, **la Ilustración no se define como crítica del mito en cuanto liberación de lo desconocido por ser tal, sino en la medida en que el mito pretende justificar la situación de hecho**. De lo contrario, la Ilustración pierde su blanco y se pone al servicio del poder de turno:

“Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo [no se refiere aquí, por supuesto, al método de la negación determinada, M.S.] y destructor. La filosofía, que en el siglo XVIII, desafiando la quema de libros y hombres, había infundido a la infamia un terror mortal, se puso ya bajo Napoleón de su parte. Al final, la escuela apologética de Comte usurpó la herencia de los inflexibles enciclopedistas y tendió la mano a todo aquello contra lo cual éstos habían combatido. La metamorfosis de la crítica en afirmación afectan también al contenido teórico: su verdad se volatiliza” [DI 52].

En segundo lugar, entienden la negación determinada como **rechazo del ídolo**. Esta interpretación del concepto confunde a quien piensa comprenderlo sólo desde la filosofía hegeliana:

“La negación determinada rechaza las representaciones imperfectas de lo absoluto, los ídolos...” [DI 78]

⁴⁷ Dialéctica Negativa, Taurus, Madrid, 1975, págs 161, 162.

Al traducir la negación determinada como crítica de la idolatría, HkAd utilizan una expresión hegeliana para traducir un **elemento de la tradición hebrea**:

“La religión judía no permite ninguna palabra que pudiera consolar la desesperación de todo mortal. Esperanza vincula ella únicamente a la prohibición de invocar como Dios a aquello que no lo es, de tomar lo finito como infinito, la mentira como verdad. La garantía de toda salvación consiste en apartarse de toda fe que intente suplantarla; el conocimiento en la denuncia de la ilusión” [DI 77].

Este pasaje reafirma la complejidad de influencias en el texto, más de lo que notaba Wellmer cuando las reducía a dos corrientes.

VI. ¿Aporía sin solución?. La crítica de Habermas.

Se le objeta a HkAd que al plantear del modo en que lo hacen la dialéctica de la Ilustración, caen en **contradicción performativa**, pues invalidan el mismo recurso por medio del cual realizan la crítica: la razón. Habermas vincula la raíz de este pesimismo a la influencia de Schopenhauer en Horkheimer, y de Nietzsche en Horkheimer y Adorno, en medio de las circunstancias terribles que les toca vivir. En Nietzsche la desautorización de todo criterio objetivo de juicio racional sobre cuestiones de verdad, lo lleva a glorificar lo único que a su juicio queda, la voluntad de poder, raíz genealógica de todo tipo de pretensión. En cambio en Horkheimer y Adorno el descubrimiento del callejón sin salida en que desemboca la razón los conduce a una parálisis teórica que a la larga pone su pensamiento a la merced de las fuerzas “contrailustradas”.

Habermas considera la negación determinada como el **“método propio de los desesperados”**:

“[HkAd] hurgonean y mantienen abierta la contradicción realizativa de una crítica ideológica que trata de sobrepujarse a sí misma, pero no tratan ya de superarla teóricamente. Una vez que, aupados a tal nivel de reflexión, comprueban que toda tentativa de desarrollar una teoría no puede en realidad tenerse en pie, renuncian a la teoría y practican ad hoc la negación determinada, oponiendo así una tenaz resistencia a esa fusión de razón y poder que pretende tapar y obstruir todos los desgarrones” [DFM 160]

VIII. Hacia el concepto positivo de Ilustración.

En el prólogo del ‘47 HkAd prometen:

“La crítica que se hace a la Ilustración tiene por objeto preparar un **concepto positivo** de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio”.

¿Podemos encontrar este concepto positivo en el texto de la Dialéctica de la Ilustración? Es muy difícil.

Antes que nada, ¿cómo solucionaba Hegel el problema? Esto es tema del capítulo respectivo. Sintéticamente podemos decir lo siguiente. En la Fenomenología, la meta presente para el “nosotros” que observa la dinámica de la Ilustración se resuelve en el espíritu absoluto. En éste, la conciencia individual se da cuenta, por un lado, de que ella no es propiamente el sujeto de conocimiento, sino que forma parte de una gran sujeto cuyo autoconocimiento da lugar a la historia de todo el pensamiento significativo. Por el otro, descubre que el conjunto de imágenes, fantasías, conceptos empíricos que conforman el tipo de conciencia al que se oponía, forma parte también de ese mismo sujeto en su despliegue llevado a cabo para conocerse. Estas modificaciones se manifiestan en la concepción que nos hacemos del concepto; éste en su plenitud muestra cómo los “contenidos” son productos también de sí mismo. El Espíritu no puede “ilustrarse” sin observarse en sus exteriorizaciones. Sucede algo parecido a cuando escribimos un artículo. Es al escribirlo que podemos corregirnos, o al expresarlo oralmente.

Somos “nosotros” quienes nos damos cuenta que no hay dos tipos de conciencia, una ilustrada, formal, y otra mítica, “de contenidos”:

“La pura intelección se empecina en esta contradicción porque se empeña en la lucha y supone que combate algo otro. Sólo supone esto, pues su esencia como la negatividad absoluta estriba precisamente en tener ella misma el ser otro. El concepto absoluto es la categoría; consiste en que el saber y el objeto del saber son lo mismo. Según esto, lo que la pura intelección enuncia como su otro, como el error o la mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; aquella sólo puede condenar lo que ella es. Lo que no es racional no tiene verdad alguna o, lo que no es concebido no es; por tanto, la razón, cuando habla de un otro de lo que ella es, sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma. Por eso, esta lucha con lo contrapuesto asume en sí la significación de ser su realización” [FE 322] ⁴⁸

Un instrumento decisivo en esta dinámica es la **negación determinada**. Como vimos más arriba, la negación “determinada” es lo que diferencia la auténtica vida del concepto de la concepción ilustrada de él:

“En el comportamiento razonador hay que señalar con mayor fuerza los dos aspectos en que se contrapone a él el pensamiento conceptual. De una parte, aquél se comporta negativamente con respecto al contenido aprehendido, sabe refutarlo y reducirlo a la nada. Este ver que el contenido no es así es lo simplemente negativo; es el límite final, que no puede ir más allá de sí mismo hacia un nuevo contenido, sino que para que pueda encontrar de nuevo un contenido, no hay más remedio que tomar de donde sea algo otro. [...] es lo negativo, que no ve en sí

⁴⁸ Cfr. también FE 338.

lo positivo. Y, como esta reflexión no obtiene como contenido su misma negatividad, no se halla en general en la cosa misma, sino siempre más allá de una manera de ver rica en contenido. Por el contrario, como ya se ha hecho ver más arriba, en el pensamiento conceptual lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo, tanto en cuanto su movimiento inmanente y su determinación como en cuanto la totalidad de ambos. Aprehendido como resultado, es lo que deriva de este movimiento, lo negativo determinado y, con ello, al mismo tiempo, un contenido positivo” [FE 39/40]

Lo que me interesa destacar aquí es que HkAd marcan explícitamente **dos motivos de distanciamiento de Hegel**. El primero es no haber comprendido bien a la Ilustración:

“En el concepto de negación determinada ha resaltado Hegel un elemento que distingue a la Ilustración de la descomposición positivista, a la que él la asimila [en modo incorrecto, n.d.a.]. [DI 78].

Para HkAd, la Ilustración, tal como ellos la valorizan, sí practica la negación determinada, a diferencia de lo que pensaba Hegel. Porque como vimos, HkAd entienden este concepto como no conformidad con la situación existente, contrariamente a la actitud del positivismo.

El segundo motivo de distanciamiento es más agudo:

“Pero al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, es decir, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó, él también, en **mitología**” [DI 78].

Si la negación determinada no da lugar a la concepción positiva hegeliana, pues significa recaer en la mitología, ¿a qué concepto positivo de Ilustración da lugar?

A mi modo de ver, aparecen alusiones fragmentarias a un concepto positivo, inarticuladas entre sí. HkAd hacen referencia al **arte** como elemento liberador, y en relación estrecha con éste la facultad de imaginación.

También aluden a una confianza en la relación inmediata con la vida:

“Quien confía en la vida directamente, sin relación racional con la autoconservación, recae, según el juicio tanto de la Ilustración como del protestantismo, en la prehistoria” [DI 83]

Aunque a su vez admiten que la mediación es inevitable.

También por momentos parecen sugerir el retorno a una **cierto realismo**. Así puede ser interpretado el juicio sobre Kant. Para éste:

“no hay ser en el mundo que no pueda ser penetrado por la ciencia, pero lo que puede ser penetrado por la ciencia no es el ser” [DI 81].

A su vez, los autores, que por un lado critican la moral kantiana como represiva, llegan a proponer una fuerte ascesis a nivel intelectual; la **moral** es fundamentalmente de índole intelectual:

“Sólo el pensamiento que se hace violencia a sí mismo es lo suficientemente duro como para quebrar los mitos” [DI 60]

Pero la dirección sigue siendo sólo negativa. En la Dialéctica de la Ilustración la cuestión del “concepto positivo” queda abierta.

IX. De la preocupación social a la teoría del conocimiento

Para HkAd la Ilustración, inconciente de su momento regresivo, y el totalitarismo y la homologación a que da lugar, tienen su raíz en cuestiones epistemológicas; más precisamente, en la concepción que la Ilustración tiene del pensamiento, sus facultades en particular y las relaciones entre éstas. En última instancia, el origen se encuentra, como hemos visto, en una actitud: el miedo frente a lo desconocido, a lo imprevisible, a lo nuevo, que la obligue a modificar los esquemas previos.

Me parece acertado lo que dice Habermas frente a la **paradoja** en que insisten en mantenerse HkAd:

“sólo pueden mantener esa posición si a lo menos puede hacerse plausible que no existe una salida de ella. También tiene que estar cerrada la posibilidad de repliegue frente a esa paradoja, pues de otro modo habría un camino, justamente el camino de vuelta. Y a mi juicio esto último es el caso, es decir, existe tal camino de vuelta” [DFM 160]

A causa de una estrechez de visión, HkAd

“son insensibles a los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa” [DFM 161]

Eso los lleva a

“un desbocado escepticismo frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo” [DFM 161].

La vía de salida que propone Habermas es la racionalidad comunicativa, que es el centro de su teoría. Esta racionalidad

“es capaz de romper el hechizo del pensamiento mítico sin verse privada de la luz de los potenciales semánticos que el mito también conserva” [DFM 162]

A mi modo de ver es necesario explorar también otra posible vía de salida: la concepción que HkAd tienen de la **experiencia**. Al respecto sostienen que la regresión de la Ilustración

“no se limita a la experiencia del mundo sensible, ligada a la proximidad física, sino que afecta al intelecto dueño de sí, **que se separa de la experiencia sensible para sometérsela**”.

Es una lástima que HkAd no desarrollen aquí estas afirmaciones. Pero su preocupación inicial es de índole social (*terminus ad quem*); la cuestión epistemológica es la conclusión (*terminus a quo*). Más bien continúan en su descripción:

“Cuanto más complicado y sutil es el aparato social, económico y científico, a cuyo manejo el sistema de producción ha adaptado desde hace tiempo el cuerpo, **tanto más pobres son las experiencias de las que éste es capaz**. La eliminación de las cualidades, su conversión en funciones, pasa de la ciencia, a través de la racionalización de las formas de trabajo, al **mundo de la experiencia** de los pueblos y asimila tendencialmente a éste de nuevo al de los batracios”. [DI 89]

HkAd tienen como blanco recurrente el positivismo. La dialéctica se ejerce como negación de los datos inmediatos. Pero al hacerlo curiosamente aceptan la concepción positivista de experiencia. Como en Hegel, el empirismo queda justificado sólo como etapa necesaria de la historia de la filosofía; pero queda justificado. Esta visión de la historia oscurece a HkAd, por el momento, la posibilidad de atacar frontalmente a esa concepción de la experiencia. Pero de hecho, en el itinerario intelectual posterior ambos pensadores explorarán esta vía.

Quedan muchos interrogantes y surgen otros. A modo de conclusión provisoria: HkAd nos llaman la atención acerca de la tergiversación que se produce en el seno de la Ilustración cuando se pasa indebidamente de “saber es emancipación” a “saber es poder”:

“lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta” [DI 60]

El mismo mito es ambivalente: como liberación o como justificación de la existencia y la idolatría. Pero a su vez no se ve en esta obra una epistemología en HkAd que sustituyan otro modo epistémico de relación con la realidad que no sea el mito. Sólo dejan la vía de la crítica dialéctica negativa.

X. Hegel y la modernidad según Habermas.

“Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de desgajamiento de la modernidad respecto de las sugerencias normativas del pasado que quedan extramuros de ella. Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad. Pero sólo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del autocercioramiento de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, como el problema fundamental de su filosofía.” [DFM 28]

Este pasaje recuerda a la cita de Foucault que conforma el epígrafe de la introducción de esta tesis. La autoconciencia es un factor fundamental de la filosofía moderna misma.

Según Habermas, el principio fundamental que Hegel coloca en la base de la Edad Moderna es el de subjetividad. Podemos caracterizarlo según cuatro aspectos:

- a) individualismo: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones;
- b) derecho de crítica: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado;
- c) autonomía de la acción: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos;
- d) finalmente la propia filosofía idealista: Hegel considera como obra de la Edad moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma.

Habermas valoriza y recupera todos los aspectos políticos, morales, epistemológicos que conforman al principio de subjetividad, excepto el aspecto ontológico, que es para Hegel el fundamental. La limpieza de la filosofía hegeliana de todo elemento metafísico lleva a Habermas más cerca de Kant, que no se atreve a entrar en el terreno ontológico.

Habermas se define como un ilustrado puro:

“Como ‘racional’ [M.Weber] describió aquel proceso del desencantamiento que condujo en Europa a que del desmoronamiento de las imágenes religiosas del mundo resultara una cultura profana”[DFM 11]

En ningún momento corrige la tesis de Weber, sino que más bien la enriquece.

Como hice notar en el capítulo correspondiente a Cassirer, la Ilustración no se define necesariamente como un ataque a la metafísica. Lo decisivo es la conquista de la autonomía teórica y práctica de la razón.

Esta autonomía vale tanto para el hombre individual como para la modernidad en cuanto autoconciencia del hombre moderno. La autonomía implica el no recurrir a modelos históricos para extraer las normas y los cánones a seguir:

“La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, tiene que extraer su normatividad de sí misma”.

Como señala el epígrafe que encabeza este capítulo, fue Hegel el que desarrolló un concepto claro de modernidad. Sin embargo, Habermas observa que su solución

“... queda todavía prisionera del carácter ejemplar que Hegel atribuye a los pasados que son el cristianismo primitivo y la Antigüedad. Sólo en el curso de la época de Jena logra Hegel, con el concepto, ya suyo propio, de saber absoluto, crearse una posición que le permite ir mas allá de los productos de la Ilustración [...] sin necesidad de buscar orientación en modelos ajenos” [DFM 35]

Será entonces cuando en los escritos de Hegel encontraremos aludida la posibilidad de la solución a los desgarros que la modernidad genera la conciliación por medio del ideal habermasiano de la comunidad comunicativa.

“Hegel moviliza contra las encarnaciones autoritarias de la razón centrada en el sujeto el poder unificador de una intersubjetividad que se presenta bajo los rótulos de “amor” y “vida””. El puesto de la relación reflexiva entre sujeto y objeto queda ocupado por una mediación comunicativa, en sentido lato, de los sujetos entre sí. El espíritu viviente es el medio que funda una comunidad en que un sujeto se sabe uno con el otro sujeto y, sin embargo, sigue siendo él mismo”. [...] “Este giro de su pensamiento podría haberle impulsado a reformular y transformar en términos de teoría de la comunicación el concepto de razón que en términos de reflexión había sido desarrollado en la filosofía del sujeto. Pero Hegel no emprendió ese camino” [DFM 45]

Se producirá luego un retroceso; con su concepto de Absoluto,

“Hegel cae por detrás de las intuiciones de su época de juventud: piensa en la superación de la subjetividad dentro de los límites de la filosofía del sujeto. De ello resulta el dilema consistente en que a la postre ha de acabar discutiendo y negando a la autocomprensión de la modernidad la posibilidad de una crítica a la modernidad. La crítica a la subjetividad elevada a poder absoluto acaba trocándose, triste ironía,

en censuras del filósofo a la limitación de aquellos sujetos que todavía no parecen haber entendido ni a él ni al curso del mundo” [DFM 35]

Así como a juicio de Habermas es a causa de una sensibilidad subida de punto que HkAd quedan con el único recurso de la negación de terminada⁴⁹, así también Hegel intenta este tipo de unificación en su idea sustantiva de Absoluto a causa de motivos biográficos:

“Los motivos de la filosofía de la unificación se remontan a experiencias de crisis del joven Hegel” [DFM 35]. “Lo que anima a Hegel a introducir el supuesto de la existencia de un poder unificador absoluto no son tanto argumentos como experiencias biográficas – a saber: aquellas experiencias contemporáneas de crisis que habían recogido y elaborado en Tubinga, Berna Y Francfort y que se había llevado consigo a Jena” [DFM 38]

El tener “experiencias de crisis” tiene para Habermas el sentido de obstaculizar el florecer de la verdadera racionalidad. Sería interesante si indagase acerca de los elementos que supone un concepto de experiencia tal. Pero también Habermas adhiere a la concepción positivista de experiencia. Y ve las adherencias empíricas de una concepción como algo inevitable, sí, pero destinadas como ideal a desaparecer [DFM 162]

Sin embargo, la desontologización que opera Habermas en su “valorización” de la filosofía hegeliana, no le impide plantear por otro lado el proceso de inmanentización como aseguración de la autonomía racional, que es el tema de mi tesis. Hegel nota que la modernidad exige que toda fundamentación debe realizarse a partir de sí misma; entonces

“... no tiene más remedio que desarrollar el concepto crítico de modernidad a partir de la dialéctica inmanente al propio principio de la Ilustración”

Esta inmanentización en Habermas se realiza de modo idealista (en sentido epistemológico). Con su ideal de comunidad comunicativa pretende responder al ideal de la modernidad: el de fundamentarse a sí misma y por tanto no extraer recursos “desde fuera”, ni desde las tradiciones históricas. Este ideal, por lo que podemos notar más claramente ahora, y que ya está presente en la recurrente alusión de Cassirer al hecho de que la Ilustración avanzó siempre gracias a la crítica externa, contiene en su misma exigencia la necesidad de inmanentización.

⁴⁹ “Esta circunstancia hace sospechar que HkAd perciben la modernidad cultural desde un similar horizonte de experiencia, con la misma sensibilidad subida de punto, y también con la misma estrechez de visión, que los torna insensibles a los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa” [DFM 161]

XI. Conclusión.

HkAd pretender salvar la autonomía racional y práctica de la Ilustración y se dan cuenta que la amenaza está ligada al positivismo. Ven el transcurso histórico como decadente en la medida en que viene a menos nuestra capacidad de crítica, que más que en forma propositiva se ejerce como negación determinada. Pero no examinan en qué medida es el mismo ideal de autonomía tal como fue planteado por la Ilustración lo que lleva al positivismo. Se abocan a una tarea imposible en la medida en que no notan que se encuentran más bien frente a un ‘cortocircuito’ que a una dialéctica.

Tanto HkAd como Habermas rechazan el remate hegeliano en el Absoluto sustantivo.

Habermas opta por la salida idealista en la forma del diálogo, con la cual pretende salvar la autonomía de todos los individuos que conforman una comunidad. No entrare en detalle en la teoría de Habermas, porque constituiría otro trabajo entero más. Haré alguna alusión en las conclusiones de la tesis.

Para Hegel la dialéctica de la Ilustración se realiza justamente en función de la inmanentización. No basta con la “autonomía de la Ilustración” frente a la fe y la tradición. Porque a la larga dicha autonomía no se sostiene, entre otras razones, porque la Ilustración no abarca todos los aspectos de la vida del hombre. La Ilustración tiene que fundar a la religión en el seno de la primera. Fracasarán en cuanto Ilustración; no en cuanto etapa en el camino hacia la realización total del ideal.

Antes de pasar a Hegel, examinaré un poco más el problema de la relación entre razón y mito, que para Habermas parecen conformar un dúo complementario excluyente.

11. Un problema análogo hacia fines del siglo XVIII: la relación entre razón y mito.

En el capítulo anterior dejé abierta la cuestión acerca de la concepción de la experiencia. Tal como parecen concebirla HkAd en la Dialéctica de la Ilustración, la experiencia parece quedar encerrada en la alternativa “positivismo o mitología”. Si bien Habermas pretende recuperar a la Ilustración de la terrible crítica de HkAd, la vía de salida deja intacta esta alternativa. Es más, el mito es necesario, porque la razón es formal. No se vislumbra una alternativa epistemológica al mito, aunque puede ser purificado. En el capítulo en que critica a HkAd señala Habermas:

“...existe otra dimensión de la descripción del pensamiento mítico y del pensamiento ilustrado de la que sólo se habla en los escasos pasajes en que la vía de la desmitologización se define como transformación y diferenciación de conceptos básicos. El mito debe su fuerza totalizadora con la que todos los fenómenos percibidos en la superficie quedan ordenados en una red de correspondencias, de relaciones de semejanza y contraste, a conceptos básicos en que queda categorialmente unido lo que la comprensión moderna del mundo no tiene más remedio que separar. Por ejemplo, el lenguaje, es decir, el medio de exposición, no está todavía tan diferenciado de la realidad, que el signo convencional pueda separarse por completo del contenido semántico y del referente; la imagen lingüística del mundo permanece entretejida con el orden del mundo. Las tradiciones míticas no pueden revisarse sin poner en peligro el orden de las cosas y la identidad e la tribu, que se funda en ese orden. Categorías de validez como “verdadero” y “falso”, “bueno” y “malo” forman aún una aleación con conceptos empíricos como trueque, causalidad, salud, sustancia y capacidad. El pensamiento mágico no permite ninguna distinción categorial entre cosas y personas, entre lo inanimado y lo animado, entre objetos que pueden manipularse y agentes a los que imputamos acciones y manifestaciones lingüísticas. Sólo la desmitologización disuelve este encantamiento, que a nosotros, los modernos, no tiene más remedio que aparecernos como una confusión entre naturaleza y cultura. El proceso de ilustración conduce a la desocialización de la naturaleza y a la desnaturalización del mundo humano...”.[DFM 144]

Sin embargo, creo que podemos identificar lo que Habermas entiende por naturaleza con lo que el positivismo entiende por ella, y HkAd acusarían nuevamente y con razón su insatisfacción.

Este proceso de desmitologización continúa en la modernidad frente a la religión y la metafísica - que para Habermas, como con ciertas reservas para HkAd son también mitología - que en su momento ejercieron una función liberadora y en cambio ahora la frenan:

“La imagen tradicional del mundo queda finalmente temporalizada y, como interpretación mudable del mundo, puede ser distinguida del mundo mismo. Este mundo externo se diferencia en un mundo objetivo del ente y en el mundo social de las normas (o de las relaciones personales normativamente reguladas); ambos se diferencian del mundo interno, del mundo de vivencias subjetivas al que cada cual tiene un acceso privilegiado. Este proceso continúa, como mostró Max Weber, en la racionalización de las imágenes del mundo, racionalización que en sus aspectos de religión y metafísica se debe por su parte a la desmitologización. Pero cuando la racionalización, como es el caso de la tradición occidental, tampoco se detiene ante las categorías religiosas y metafísicas, la esfera de las relaciones de validez no solamente queda purificada de adherencias empíricas, sino que también experimenta un proceso de diferenciación interna bajo los puntos de vista que son la verdad, la rectitud normativa y la veracidad subjetiva o autenticidad, cada uno de los cuales tiene distinta lógica interna.” [DFM 144]

Habermas considera que las aporías en que quedan encerrados HkAd se deben a una idea purista que tienen del conocimiento:

“De hecho la crítica ideológica prosiguió también en un aspecto la ilustración adialéctica que el pensamiento ontológico representa. Permaneció prisionera de la idea purista de que en las relaciones internas entre génesis y validez se oculta un demonio que hay que exorcizar para que la teoría, purificada de toda adherencia empírica, pueda moverse en el terreno que le es propio. De esta herencia no logró desembarazarse la crítica, ni siquiera cuando se hizo total. Pues es precisamente entonces cuando, en esa intención de un «último desenmascaramiento» que rompa de un golpe el velo que encubre la confusión entre razón y poder, queda patente un designio purista - similar al designio de la ontología de separar categorialmente, por así decirlo de un golpe, Ser y apariencia. Pero al igual que en la comunidad de comunicación de los investigadores acaece con el *context of discovery* y el *context of justification*, esas dos esferas están tan entretejidas entre sí, que hay que separarlas procedimentalmente, por medio de un pensamiento mediado, lo que quiere decir: siempre de nuevo. En la argumentación se entrelazan siempre crítica y teoría, ilustración y fundamentación, aun cuando los participantes en el discurso tengan que suponer que bajo los ineludibles presupuestos comunicativos del habla argumentativa sólo puede regir la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento. Pero saben, o pueden saberlo, que la razón de que nos sea menester hacer tal idealización es que las convicciones se forman y acreditan en un medio que no es “puro”, que no está por en-

cima del mundo de los fenómenos a la manera de las ideas platónicas”.

Sólo que, me permito hacerlo notar una vez más, lo que Habermas ve como “purificado” es lo que HkAd ven como positivismo. Por otro lado, si bien advierte que no se puede separar lo empírico de lo racional sino sólo procedimentalmente, admite esta separación como ideal. Una vez más, el positivismo es la concepción que Habermas parece tener de la experiencia.

Termina señalando:

“Sólo un habla que sea capaz de confesarse esto a sí misma, será capaz aún de romper el hechizo del pensamiento mítico sin verse privada de la luz de los potenciales semánticos que el mito también conserva”.

El problema es que, desde el punto de vista epistemológico, el mito tiene una connotación descalificativa. Por lo general, no queremos vivir de mitos, excepto que estemos decepcionados de la realidad y entonces busquemos refugiarnos en ellos.

Una dificultad similar surge cuando Habermas pretende fundamentar una moral basada en los ideales de la Ilustración:

“Las morales universales dependen de formas vitales que, a su vez, están tan “racionalizadas” que posibilitan la aplicación acertada de percepciones morales generales y exigen motivaciones para el cambio de percepciones en una acción moral. Tan sólo las formas vitales que “se oponen” en este sentido a las morales universalistas cumplen las condiciones necesarias para que se puedan hacer reversibles los rendimientos de abstracción de la descontextualización y de la falta de motivación.”⁵⁰

Habermas obliga a discutir en abstracto; no cita casos empíricos. Discutir en abstracto es identificado con discutir racionalmente⁵¹. Luego sólo nos queda ver si estamos dispuestos a aceptar en el terreno de la experiencia lo que ya concedimos por la vía racional, tal como él la entiende. En principio cae bajo la acusación que HkAd dirigían a la Ilustración, a causa de su racionalidad analítica excluyente.

El problema sería el siguiente. La racionalidad que supone Habermas no se apoya en supuestos metafísicos ni religiosos. Pero las formas vitales necesi-

⁵⁰ p.134 “Ética del discurso: notas sobre un programa de fundamentación”, en Conciencia moral y acción comunicativa, Madrid, Editorial Península.

⁵¹ Estas preocupaciones encuentran eco en el texto de Hegel. Porque la gran discusión se juega en términos de posiciones sustanciales versus abstracción. Las primeras bajo la figura de la fe aceptan finalmente discutir en términos abstractos; porque para Hegel constituye un momento de la formación espiritual, y por lo tanto no pueden resistir a la “infección”. Es decir; aceptan la racionalidad del adversario y así pierden.

riamente complementarias sí lo hacen. Esto en principio supone una duplicación de la conciencia en el individuo. Una cosa es pensar el modo de vida, otro la ética. Pero la forma de vida supone que apoyarse en “supuestos” metafísicos o religiosos es parte no de ‘la’ racionalidad sino de ‘su’ racionalidad. A la vez, no necesariamente son “fundamentalistas”, si podemos utilizar este término ambiguo. Implican ciertas actitudes, reglas y procedimientos de convivencia y acuerdo, e incluso aprendizaje de los demás, e interés por lo que viven. Hay formas de vida y tradiciones que carecen de estos aspectos o son débiles, pero Habermas nos obliga a hablar en abstracto, para hablar ‘racionalmente’; no procede con un estudio empírico sino que plantea en forma racionalista, a priori, un ideal que sirve como pauta de juicio sobre las formas de vida “buena” existentes. Pero si la racionalidad de los ideales de vida buena supone metafísica y religión, la conciencia entra en contradicción dentro de sí, o bien se duplica.

No encontré todavía pensadores actuales que hayan notado el problema de la duplicación de la conciencia que se genera en el hombre moderno. Hegel nota este problema, y el capítulo que expone la batalla entre la Ilustración y la Fe habla de esta duplicación

Ahora bien, ¿por qué una racionalidad es superior a la otra? O para no estancarse necesariamente en un relativismo: ¿por qué la segunda no puede que sea superior a la primera?

Este mismo reclamo lo sostiene pensadores como Ch. Taylor. Dice en su artículo “The diversity of goods”:

“Querría concentrarme aquí en un aspecto particular del lenguaje moral y del pensamiento moral que queda oscurecido por la reducción y homogeneización de la “moral” motivadas epistemológicamente que encontramos tanto en el utilitarismo como en el formalismo. Estas son las distinciones cualitativas que realizamos entre diferentes acciones, o sentimientos, o modos de vida, como siendo de algún modo moralmente superiores o inferiores, nobles o básicas, admirables o condenables. Son estos lenguajes de contrastes cualitativos los que quedan marginados, o incluso expulsados, por las reducciones utilitaristas o formalistas. Yo quiero argumentar, en oposición a esto, que son centrales a nuestro pensamiento moral e inextirpables de él.” [p.132-3]

Taylor, acorde al giro lingüístico efectuado en nuestro siglo, no entra a discutir con el formalismo en términos de supuestos metafísicos y religiosos; opta por mostrar cómo hay realidades que se manifiestan a través del lenguaje que no encuentran lugar, o incluso son rechazadas por la epistemología formalista.

Habermas, hablándonos en abstracto, sostiene que su ética no sólo admite ideales de vida buena, sino que los necesita; ambas cosas siempre y cuando no entren en contradicción con su ética.

A grandes rasgos, podemos tomar **dos posiciones en torno al estatuto epistemológico del mito**. Podemos sostener que no tiene valor, o bien podemos sostener que sí lo tiene, pero no pleno, es decir, que tiene funciones veritativas

pero que están veladas, confusas. En este último caso, podemos considerar que estas funciones pueden ser aclaradas, o bien que no.

Retrocedemos más de 150 años con respecto al planteo de Habermas. **Para Hegel, el fracaso de la Ilustración francesa y “su” Revolución consistió fundamentalmente en no haber captado el valor semántico del mito.** Éste es uno de los motivos centrales que sostienen la reflexión desarrollada en el apartado de la Fenomenología dedicado a la Ilustración. Un motivo que ya estaba presente desde años atrás entre sus amigos, como lo documenta el Primer programa de un sistema del idealismo alemán, el cual, más allá de su discutida autoría, entra en relación estrecha con lo que la Fenomenología postulará del Espíritu:

“Hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la razón.

Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir en ideas mitológicas, carecerán de interés para el pueblo y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. Así, por fin, los [hombres] ilustrados y los no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosofía y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros. Ya no veremos miradas desdeñosas, ni el temblor ciego del pueblo ante sus sabios y sacerdotes. Sólo entonces nos espera la formación igual de todas las fuerzas, tanto de las fuerzas del individuo [mismo] como de las de todos los individuos. No se reprimirá ya fuerza alguna, reinará la libertad y la igualdad universal de todos los espíritus. Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros; ella será la última, la más grande obra de la humanidad”⁵².

Ahora sí podemos pasar a Hegel.

⁵² Escritos de Juventud, p.220.

Parte II: la Ilustración según Hegel (especialmente en la *Fenomenología del Espíritu*).

A. Claves para la interpretación del pasaje de la *Fenomenología* sobre la Ilustración.

12. La Ilustración y el “Espíritu”: autonomía racional e inmanencia radical.

“Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así que tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres. De todos los que me rodean, sólo en ti veo a quien quisiera tener como amigo en mi proyección e influjo sobre el mundo” Hegel, carta a Schelling, 2/11/1800, *Escritos de juventud*, p.433.

“En la *Fenomenología del Espíritu* traza un cuadro más rico y profundo de la época “ilustrada” que el que acostumbra a darnos en su tendencia puramente polémica.”⁵³

Tomando esta sugerencia de Cassirer, y teniendo en cuenta la proveniencia de las citas a esa obra que hacen HkAd, como las de Habermas, centraré mi examen en los párrafos de la *Fenomenología* que exponen la posición de la Ilustración. Sin embargo, la comprensión de unos párrafos aislados de la *Fenomenología* sin una comprensión general del intento que esta obra significa es prácticamente una empresa imposible. Como señala Adorno:

“La forma hegeliana concuerda con tal intención: nada puede entenderse aislado, todo únicamente en conjunto (con el dolor que, una vez más, el conjunto tiene en sus momentos singulares)”⁵⁴

⁵³ Cassirer, p.12.

⁵⁴Theodor W. Adorno “Skoteinos o cómo habría de leerse” *Tres estudios sobre Hegel* Madrid, Taurus, 1991, p.112. Adorno es insistente sobre este problema: (p.121) “Hegel se resiste a quien no esté familiarizado con su intención total, que ha de inferirse, ante todo, de su crítica de la filosofía pasada y de la de su propia época: ha de tenerse presente, por provisionalmente que sea, tras de qué ande en cada caso, y algo así como desencapotarlo hacia atrás.” [...] “Hay algo esencial en Hegel mismo que induce a comprenderle insuficientemente, de un punto sumo hacia abajo; pues, de acuerdo con su propia doctrina, todo paso dialéctico presupone ya, de hecho, lo que el todo y su resultado han de ser (la construcción del sujeto-objeto, aquel mostrar que la verdad es esencialmente sujeto); y las categorías del ser serían ya en sí lo que la doctrina del concepto, como su en y para sí, acaba de descubrir” “Este lugar [hace referencia a ciertos pasajes hegelianos] se hace interpretable conociendo el registro completo hegeliano, en especial la construcción conceptual del capítulo, pero no partiendo únicamente del texto del párrafo; y a quien se encarnice con éste y luego, desengañado, rehuse ocuparse de Hegel, por ser tan abis-

De modo que intentaré una comprensión del intento que significa la Fenomenología en su conjunto en la medida en que aclara los párrafos que en este trabajo me interesan.

Me permití encabezar este capítulo con una cita muy famosa porque marca el comienzo de un proyecto que va desde la juventud hasta la madurez de Hegel. Muchos estudiosos intentan dilucidar **en qué consiste este ideal**. Las respuestas no se encuentran distantes entre sí. Comenzaré mi explicación con otra cita, esta vez de la Fenomenología:

“...es una autoconciencia viva.

Es una *autoconciencia para una autoconciencia*. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el *yo*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto*; y solamente el objeto de la apetencia es *independiente*, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto *yo* como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto de *espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.

A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre.

La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce.” [FE 112-3]

Este pasaje constituye una buena síntesis del itinerario y la meta de la Fenomenología del Espíritu. Además, contiene en mutua relación los conceptos de conciencia, autoconciencia, espíritu, yo, nosotros, objeto, sustancia universal, “mas acá” y “más allá”, sensible y suprasensible, reconocimiento y presente. En los apartados siguientes intentaré elucidarlo. Lo denominaré, de ahora en más, “pasaje clave”.

Es un estudioso hispano, Ramón Valls Plana, quien centra su interpretación de la Fenomenología en este pasaje. Para el español, el hilo temático de esta obra es la intersubjetividad. El mismo concepto de espíritu se define en términos intersubjetivos, como reconocimiento mutuo:

mal, difícilmente podrá contestársele con mucho más que lo enderezado a lo universal, de cuya insuficiencia reprochaba Hegel mismo en aquel trabajo al entendimiento meramente reflejador.”

“Su primera realización es el reconocimiento desigual que encontramos en a primera relación social (señor-siervo) y su realización plena es el reconocimiento perfecto que instaura la comunidad absoluta sobre la tierra (perdón mutuo post-revolucionario). El espíritu es intersubjetividad y lo son también, por tanto, todos sus fenómenos, aunque en algunos casos, la necesidad del reconocimiento mutuo no sea patente a la conciencia que hace la experiencia. El tema de la intersubjetividad, según esto, no solamente recorre toda la Fenomenología, sino que es central.”⁵⁵

Este ‘absoluto’ está desde el comienzo del itinerario:

“Lo absoluto está desde siempre en la conciencia, pero ella no lo identifica como tal. Se trata, pues, de mediar esta inmediatez”. [374]

Y más adelante:

“La Historia se verá como la aparición sucesiva del yo que es un nosotros.” [374] “La Historia es el advenimiento de la comunidad universal y absoluta en la cual los individuos se reconocen como libres e independientes para constituir así la común universalidad” [376].

El libro de Valls Plana constituye una explicación pasaje por pasaje de la Fenomenología. Es una interpretación prácticamente “intrínseca”; no recurre a elementos exteriores a la obra. Y esa es parte de su finalidad.

Necesitamos recurrir a otros estudios para comprender adecuadamente la intención de la Fenomenología. Este punto de vista espero demostrarlo en las páginas siguientes.

Es necesario comprender más qué entiende Hegel por Espíritu; y cómo recoge en este concepto toda una línea de reflexiones que se condensaban en su época. Podríamos tematizarlo así: el Espíritu como sujeto, o quizás como “el” sujeto. Quien ha expuesto en forma consistente este aspecto es Charles Taylor, en su obra Hegel. Voy a recurrir principalmente a Taylor para elucidar esta cuestión.

Taylor nos da un buen *background* histórico de la filosofía y de las doctrinas de esa época y su convergencia en las preocupaciones y la filosofía del filósofo alemán. Pero todavía nos resulta insuficiente para la comprensión adecuada del tema de mi investigación. Taylor no nos proporciona un panorama de la situación política de la época con la que se enfrenta Hegel y no muestra cómo Hegel no se queda en la “pura filosofía” sino que su obra es un intento de respuesta especulativa a los problemas sociales y políticos que el filósofo consideraba de trascendental importancia. El mismo Taylor lo admite en más de una ocasión, al remitir a la necesidad de estudios complementarios.

Quien nos proporciona en forma generosa y cualificada este panorama es Domenico Losurdo. Su libro, que supera las 700 páginas, editado recientemente,

⁵⁵ R.Valls Plana, Del yo al nosotros, Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Barcelona, PPU, 1994, p.373.

se caracteriza por una asombrosa erudición de las circunstancias históricas, políticas, sociales y culturales, articulada en la reconstrucción del diálogo que implicaba la filosofía de Hegel con los demás pensadores de su época: Schelling, Baader, F. Schlegel, y otros. Esta reconstrucción nos permite comprender muchas ideas de su filosofía que de otro modo permanecerían impenetrables a la sola lectura especulativa. No por casualidad Losurdo es el presidente de una de las tres sociedades internacionales más importantes de estudios sobre la obra de Hegel. El libro de Losurdo se centra en la etapa berlinesa del pensamiento hegeliano. Sin embargo reconstruye toda la evolución de su pensamiento de política cultural desde la juventud del filósofo y ayuda a comprender la continuidad que existe entre la filosofía madura de Hegel con respecto a la intención inicial de su juventud.

Losurdo entra tanto en el detalle histórico que parece sugerir este método como el principal explicativo de la filosofía hegeliana. A tal punto, que a lo largo de la llamativa longitud de su libro, prácticamente no cita a la Fenomenología, cuando, como lo veremos más adelante, tendría que ocupar un lugar central en la evolución del pensamiento hegeliano en cuestiones de política cultural. En este sentido se complementa muy bien con los estudios de Taylor.

La tercer obra a la que recurro para la comprensión de los pasajes de la Fenomenología relativos a la Ilustración es el libro de Borghesi. Este estudioso, titular ordinario de filosofía de la religión en la Universidad de Perugia, profundiza especulativamente el aspecto secularista de la obra hegeliana. El examen de este aspecto de la filosofía hegeliana se vuelve especialmente importante si tenemos en cuenta que los pasajes de la Fenomenología aludidos giran en torno al enfrentamiento entre la Ilustración y “la fe”.

También recurro a Hinchman, aunque sus estudios toman como base el libro de Taylor, para resaltar algunos aspectos que de cualquier modo ya son presentados por los estudiosos anteriores.

Se tratan todos estos de estudios recientes, muy cuidados y basados en la bibliografía más importante sobre sus temas respectivos.

Considero que una vez desarrollados estos aspectos se puede comprender mejor el sentido y la riqueza de implicaciones del pasaje de la Fenomenología citado al comienzo de este apartado.

Queda una cuestión pendiente respecto a la obra de Valls Plana. En la conclusión del libro sostiene que:

“Menos importante para nuestro tema reviste la dialéctica entre la conciencia ilustrada y el pueblo, pero a propósito de ella debe notarse cómo, según Hegel, dos conciencias enteramente heterogéneas no pueden entrar en contacto. La comunicación supone que, en el otro, preexista de algún modo lo comunicado. En el límite del reconocimiento total debe darse una identidad total, aunque Hegel, al mismo tiempo, exigirá la diferencia también total” [386].

En la interpretación de los pasajes en cuestión, intentaré mostrar:

- a) cómo, al contrario de lo que dice Valls Plana, esa dialéctica reviste especial importancia para el tema de la intersubjetividad y el reconocimiento.
- b) que justamente el hecho de que constituya una dialéctica no bien solucionada realza aún más su importancia.

13. El problema del sujeto: del individuo al sujeto cósmico.

“Pero Hegel se mantuvo firme en su intento intransigente de pensar a través de las exigencias de esta síntesis con rigor sorprendente y una impresionante minuciosidad. Y como resultado produjo uno de los grandes monumentos a la aspiración de su época - una edad simiente de la civilización moderna. Incluso si alguna vez pude reclamarse el cumplimiento de estas aspiraciones, este reclamo sólo puede hacerse por parte del sistema hegeliano. La noción de Hegel de sujeto cósmico, o *Geist*, su concepto de infinitud que incorpora la finitud, y su insistencia en las exigencias de la razón lo señalan como el último serio contendiente. Con esto en mente podemos comenzar a ver por qué la síntesis hegeliana es de interés perenne y recurrente en nuestra civilización. **Pues las dos poderosas aspiraciones -a la unidad expresiva y a la autonomía radical -siguieron siendo preocupaciones centrales para los hombres modernos [...]** Con todo esto que nos rodea no podemos evitar referirnos a la primera gran síntesis que intentó resolver nuestro dilema central; que fracasó pero que resultó de algún modo insuperada”. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge, U.P., 1975, p.49.

“...lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y su religión” [FE 19]

Entender este concepto significa entender la solución que da Hegel a la pregunta sobre cuál es el sujeto histórico. Este no es el sujeto individual de la Ilustración. Más bien es el espíritu, que en el párrafo clave de la *Fenomenología* explica como “esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”.

La situación cultural europea a fines del siglo XVII

Taylor ve en el problema del sujeto el problema principal al que se enfrenta el ambiente cultural de Hegel.

“Quizás el modo más económico de bosquejar este clima [de la época], o aquellos aspectos de éste que más tienen que ayudarnos a en-

tender a Hegel, es delinear **un problema central**⁵⁶, que insistentemente requería la solución a los pensadores de este tiempo. Conciérne a la naturaleza de la subjetividad humana y su relación con el mundo. Se trataba del problema de unir dos imágenes del hombre aparentemente indispensables, que en un nivel tenían profundas afinidades entre una y otra, y que en ese entonces no podían no aparecer como totalmente incompatibles.” [T 3]

En la primera imagen, **clásica, platónico-aristotélica**, el sujeto es definido en relación a un orden cósmico.

En cambio, El **sujeto moderno** es “autodefiniente” [*self-defining*]. En el *cogito* cartesiano, la existencia del yo es demostrada mientras que todo lo exterior, incluso Dios, queda en duda.

El **iluminismo** se basa en la concepción epicúrea y escéptica del yo; sólo que

“el cambio moderno hacia un sujeto autodefiniente está ligado a un sentido de control sobre el mundo - primero intelectual y después tecnológico. Esto es, la certidumbre moderna de que el mundo no tenía que ser visto como un texto o una encarnación de significados no estaba fundada en un sentido de su misteriosa impenetrabilidad” [T7]

¿A qué se refiere este **control**? Recordemos que es una de las acusaciones de HkAd al Iluminismo, y que Taylor tiene en cuenta según lo muestra su bibliografía.

“La manipulación prueba [...] la visión de las cosas como ‘desencantadas’ [entzaubert], para usar la famosa frase de Max Weber⁵⁷. [...] Bacon más adelante define su objetivo el cual ‘es en sí mismo más meritorio que todos los frutos de las invenciones’ como ‘la contemplación de las cosas tal como son, sin superstición ni imposturas, error o confusión’. Mi sugerencia es que una de las atracciones poderosas de esta visión austera, mucho antes de su traducción en tecnología, reside en el hecho de que un mundo desencantado es correlativo a un sujeto autodefiniente.” [T7]

De esta posibilidad de manipulación y correlativo desencantamiento surge una nueva concepción de la libertad.⁵⁸

Pero lo descubierto por las ciencias influía sólo en una minoría. En Europa se ve acompañado de un poderoso movimiento religioso: el **protestantismo**, y en

⁵⁶ Los subrayados en negrita son míos [M.S.].

⁵⁷ Notemos que también Habermas se refiere a esta noción weberiana.

⁵⁸ Este origen noble que le atribuye Taylor no impide el riesgo en el que puede caer la Ilustración como lo hice notar al exponer la posición de HkAd.

especial el calvinismo, que veía la concepción clásica del sujeto como idolatría, por su valoración de las cosas como relación con Dios.

“Es probable que la incansable batalla para desacralizar el mundo en nombre de una indivisa devoción a Dios librada por Calvino y sus seguidores ayudó a destruir el sentido de que la creación era un lugar de significados en relación a los cuales el hombre tenía que definirse a sí mismo. Por supuesto que el objetivo de esta acción estaba muy lejos de forjar el sujeto autodefiniente, sino más bien que el creyente dependa únicamente de Dios. Pero con la decadencia de la piedad protestante, el mundo desacralizado ayudó a promover su correlativa subjetividad humana...” [T9]

Nótese cómo la fusión de protestantismo e iluminismo que teorizará Hegel no es forzada y tiene su asidero en cuestiones teóricas efectivas, como veremos en el capítulo de Losurdo.

Para esta nueva concepción sólo podemos hablar de **‘significado’** y **‘propósito’** al referirnos a acciones y pensamientos de sujetos; no podemos predicarlos del mundo. Surge correlativamente una nueva concepción de la **‘objetividad’**, que

“La nueva noción de objetividad rechazó el recurso a causas finales, era mecanicista en el sentido de apoyarse sólo en la eficiencia causal. [...] No puede ser confinada a la naturaleza externa. El hombre es también un objeto en la naturaleza, tanto como el sujeto de conocimiento. [...] Los intentos de la ciencia de la Ilustración radical, de un Helvetius, un Holbach, un Condorcet, un Bentham, estaban fundados en esta noción de objetividad, y la época del Iluminismo presenta una antropología que era una amalgama, no enteramente consistente, de dos cosas: la noción de la subjetividad autodefiniente correlativa a la nueva objetividad; y la concepción del hombre como parte de la naturaleza, aquí totalmente bajo la jurisdicción de esta objetividad. Estos dos aspectos no calzaban bien juntos.”⁵⁹[T10]

Esta incongruencia se debe, según mi tesis, al ‘cortocircuito’ entre la autonomía entendida en sentido iluminista (aquí en cierto sentido ‘sujeto autodefiniente’) y la concepción iluminista de experiencia (aquí ‘objetividad’).[M.S.]

La situación cultural en Alemania.

También la tradición germana tenía su renovación religiosa, especialmente en el pietismo; se inspiraba en Eckhart, Tauler, Boehme

⁵⁹ Cfr Hinchman que le atribuye a esta doble concepción la ambivalencia política del Iluminismo: según la concepción del sujeto autodefiniente el hombre es libre, según la concepción mecanicista, el hombre está totalmente determinado. Cfr. Hinchman pp. 7-9.

“- una tradición en la cual Lutero mismo se había inspirado - que hacía central el encuentro interior entre el alma y Dios. Volvía a una religión del corazón, de devoción entusiasta, de renovación (*Wiedergeburt*) en la que los hombres son llenados por el fuego del Espíritu. El resultado es que se encontró a sí misma aliada con el Iluminismo en ciertos puntos importantes, más allá de la profunda diferencia en las bases espirituales entre ellos. El pietismo tendía también a denigrar lo que concernía al dogma y las diferencias confesionales.” [T11]

Así la tradición germana es más permeable al deísmo que al materialismo. Pero en vez de ver el mundo como un conjunto de significados, los ve como una armonía de leyes cuyo supremo arquitecto es Dios. Leibniz es quien influye poderosamente en esta concepción - del cual ya hablamos bastante en ocasión del capítulo sobre Cassirer. Pero otro gran pensador imprime su sello a su tiempo: Herder. Éste

“reacciona contra la antropología de la Ilustración, frente a lo que él llamaba la ‘objetivación’ de la naturaleza humana [...] Y es uno de los responsables de desarrollar una antropología alternativa, centrada en las categorías de expresión.” [T13]

Los iluministas en general separaban rigurosamente el significado del ser: por un lado están las cosas y por el otro las impresiones que dejan en nuestra mente; entre éstas y las cosas hay una relación de referencia externa. Para el **expresivismo** no es así.

“...hay otro sentido con el cual hablamos de ‘expresión’ como dar viente a, como realizar en la realidad exterior algo que sentimos o deseamos. Este es el sentido en el cual podemos hablar de mí expresando mi enojo en maldiciones, o golpeando al hombre que me provoca. Ahora bien, en el segundo sentido lo que es expresado es un sujeto, o un estado del sujeto, o al mínimo alguna forma de vida que se parece a un sujeto” [T14]

En cierto sentido se acerca a Aristóteles en el modo en que concibe la vida, como realización de una forma interna; pero tal como la aplican al yo, dicha concepción está más cerca de Leibniz. Herder resalta la **peculiaridad del individuo**. Y como tal es fundamental que el individuo pueda reconocer “la idea” interior que lo mueve a expresarse como propia, peculiar de él. Realizar la forma humana implica una fuerza interior que se impone sobre la realidad exterior, quizás contra obstáculos externos. La realización no sólo consiste en conformarse a la idea, pues también esta idea está internamente generada. Las diferencias adquieren valor moral. Y tiene mucha importancia preguntarse si una forma dada de vida es una expresión auténtica de ciertos individuos o gente.

Otro aspecto importante en el expresivismo es la noción de que **la realización de una forma clarifica o hace determinado lo que esa forma es**. Yo me

conozco y me aclaro a mí mismo y a los demás, en la medida en que me expreso, “me objetivo”. Así la teoría expresivista logra una continuidad entre significado y ser, por lo que respecta en principio a la vida humana. Y por lo tanto sostiene otro concepto de ‘objetividad’ con respecto al cientificismo de la ilustración; volvemos nuevamente a las causas finales y los conceptos holísticos. **Pero desde otro punto de vista es ultramoderna**; pues incorpora la idea de una subjetividad autodefiniente. El arte nos suministra el paradigma más cercano para comprender la realidad. Podemos sintetizar este itinerario como el pasaje del acento en el *logos* al acento en la *poiesis*. Para entender al hombre nos basamos en sus expresiones que son fundamentalmente el arte y el lenguaje. Según Herder el lenguaje es esencial al pensamiento. Herder estaba atento a las diferencias de los lenguajes porque eran esenciales. El arte: tal como lo concibe Goethe, que sea expresivo **no quiere decir que esté desligado de la verdad**:

“Por el contrario, el arte más elevado es tal porque es verdadero para la Naturaleza; pero no en el sentido de una imitación, sino más bien como la más elevada y completa expresión de sus potencialidades” [T20].

Un corolario importante es **la unidad del ser humano**. No hay una parte racional y otra mecánica yuxtapuestas; entendimiento, voluntad y sentimiento se encuentran profundamente unidos por la expresión de sí.

“Prestemos atención a la aspiración que surge de esta concepción. En primer lugar, hay una exigencia apasionada de unidad y totalidad. [...] Estas distinciones [se refiere a las efectuadas por el Iluminismo] eran vistas como abstracciones de la realidad. Pero era más que eso, eran mutilaciones del hombre. Estas falsas concepciones eran más que errores intelectuales. [...] [ej.] Un hombre que ve sus sentimientos como otra categoría que el pensamiento, como hechos sobre él explicados en forma mecanicista, no puede llegar más alto a una expresión transformada de ellos. Por tanto este error intelectual debe ser combatido con pasión moral...” [T23]

Según Taylor, las objeciones de regresión que se le dirigen a estas corrientes culturales expresivistas no han comprendido adecuadamente el sentido de la valoración del pasado que éstas propugnan:

“Esta experiencia de un mundo objetivado [Iluminismo] como exilio explica por qué la reacción expresivista fue vista en parte, y en parte se vio a sí misma, como una nostalgia por una época más temprana cuando el mundo era visto como un texto, cuando la naturaleza era el lugar del significado. Pero por lo que debería quedar en claro de la discusión anterior, **la aspiración no era en realidad por un retorno**. Para la visión expresivista, **incluso la acentuación de la idea de subjetividad, comunión con el mundo circundante, era buscada no en**

la forma de la contemplación de un orden cósmico de ideas, sino más bien como una comunión apropiada a las subjetividades, como hemos visto antes.” [T23]

También Rousseau muestra su veta expresionista, como anhelo del hombre que en esta sociedad no logra ser él mismo, vivir auténticamente sus sentimientos y su ser.

La teoría expresivista también altera la **noción de libertad**. La concepción iluminista de la libertad era de la independencia del sujeto auto-definiente en relación al control externo, principalmente la de la autoridad del estado y la religiosa. La nueva libertad es vista como consistiendo en **la auténtica expresión de sí; no sólo debe ser libre de factores externos sino también de los internos que cooperan con ellos.**

Otro corolario importante es la nueva concepción del **cuerpo**. No sólo no soy dos realidades totalmente diferentes yuxtapuestas. Mi cuerpo está en intercambio con la naturaleza más grande y exterior. **La naturaleza no conoce fronteras frente a los límites del cuerpo, y entonces yo como sujeto tengo que estar en intercambio con esta naturaleza más grande.** Este intercambio [T25] “debe experimentarse como una comunión”⁶⁰. Lo que esta generación valoriza de los griegos se encuentra en estrecha relación con esta comunión del sujeto con la naturaleza exterior. La cuestión que surge es la siguiente: ¿de qué modo se piensa la fundamentación ontológica para esta comunión? Schiller, también Herder, no parecen haber ido más allá de una noción de universal simpatía, pensamiento en el que ya concurría Shaftesbury. Pero otros parecen haber ido más lejos, remitiéndose a Spinoza; Goethe por ejemplo. **Hegel será el vértice de esta posición.**

“En este caso encontramos nuevamente una teoría que es una reminiscencia de las pre-modernas concepciones mundo-texto, en que diferentes aspectos de la naturaleza son vistos como encarnando diferentes ideas. Así las filosofías de la naturaleza de Schelling y Hegel parecen volver al pasado. Pero el punto crucial es que estas lecturas de significado en la naturaleza son sostenidas por la noción de un sujeto cósmico; y los significados mismos son derivados de la noción de subjetividad tal como es desarrollada por estos autores. En este sentido **ellos no se apartan ni un centímetro del principio de la subjetividad moderna.**” [T25]

Las mismas consideraciones valen respecto a la comunión entre los hombres. El expresivismo rechaza la visión de la sociedad constituida atómicamente por individuos moralmente autosuficientes que buscan su propio provecho y miran la sociedad en función de sí. Tomando como paradigma a los griegos apuntan a un lazo más profundo donde el hombre se realiza en la medida en que se desarrolla la vida comunitaria de la que forma parte. Esta es una carencia grave del mundo moderno, que logra expresión entre otros en Schiller, en su sexta

⁶⁰ Cfr el capítulo correspondiente al escrito “Creer y Saber” en donde Hegel habla del cuerpo.

carta de la Educación Estética del Hombre. Los ideales que plantea allí encuentran eco aún hoy en los reproches al Iluminismo.

Pero la cuestión que surge es la siguiente:

“¿acaso este deseo de unidad con el mundo no amenaza la existencia del sujeto? [...] Antes de encararlo tenemos que ver cómo la noción de subjetividad fue también desarrollada **en oposición** a la naturaleza en esta época.” [T29]

La teoría moral kantiana de la libertad radical.

“No es una distorsión decir que la reivindicación de esta subjetividad moral radicalmente libre era una de las principales motivaciones de la filosofía kantiana” [T30]

Para el conocimiento del sujeto, Kant toma como punto de partida el método trascendental. En cambio iluministas como Hume estaban convencidos de que el único modo de abordaje era estudiar el sujeto como un objeto.

“Pero esta austera y excitante teoría [kantiana] tenía un precio. La libertad se define en contraste con la inclinación, y es evidente que Kant ve la vida moral como una batalla perpetua. Dado que el hombre tiene que depender de la naturaleza y que tiene deseos e inclinaciones justamente porque depende de la naturaleza no puede esperarse que encaje perfectamente con las exigencias de la moralidad que tienen su fuente totalmente diferente en la razón pura. Pero lo que es peor, uno tiene la incómoda impresión de que una última paz entre la razón y la inclinación sería más una pérdida que una ganancia; pues ¿en qué consistiría la libertad si no hubiese más contraste? Kant jamás resolvió realmente este problema y fue recriminado más de una vez por parte de Hegel por esta razón.” [T32]

La posición expresivista no puede no quedar insatisfecha con la posición kantiana. **No es suficiente con ser libre de la inclinación natural; es necesario imprimirle nuestro sello a la naturaleza.** La generación de fines de siglo se encontró con la fuerza de estos dos ideales y la necesidad de compatibilizarlos.

El Terror posterior a la Revolución francesa no amenguó el sentido de urgencia de los cambios, sino que más bien lo exaltó.

“Y si Francia era el lugar natal de la revolución política, ¿dónde sino en Alemania podría ser realizada la gran revolución espiritual?” [T33]

Uno de los modos básicos de plantear el problema era **en términos de historia**, como el problema de unir lo más grande de la vida antigua y moderna. (Schiller, Friedrich Schlegel, el joven Hegel, Hölderlin y muchos otros). Estos veían la unidad de la polis griega como un ideal, pero al cual ya no se podía volver. Los desgarros espirituales y sociales en la historia posterior de la humanidad

eran inevitables, necesarios e irreversibles. La nueva unidad tenía que incorporar los nuevos aspectos adquiridos, sobre todo el hecho de la reflexión o mediación:

“La primera tarea del pensamiento y la sensibilidad es vista como la superación de las profundas oposiciones que han sido necesarias, pero que ahora tienen que ser vencidas. Estas son las oposiciones entre pensamiento, razón, moralidad, por un lado, y deseo y sensibilidad por el otro; la oposición entre la más plena autoconciente libertad, por un lado, y la vida de la comunidad, por el otro; la oposición entre autoconciencia y la comunión con la naturaleza; y detrás de esto, la separación de subjetividad finita de la vida infinita que fluye a través de la naturaleza, la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista, *Deus sive natura*, o en la frase de Lessing, la ‘Hen kai pan’.” [T35]

¿Cómo puede realizarse esta gran re-unificación?

Una de las vías fue el idealismo absoluto, iniciada por Fichte. El ataque se dirige fundamentalmente contra la cosa en sí. No hay una subjetividad en un mundo extraño destinado a no ser nunca plenamente conocido: más bien la subjetividad era la base de todo. La teoría de Fichte era muy estimulante; pero no logró unir los dos ideales; no pudo satisfacer la exigencia de expresión integral. Schiller intenta compatibilizar los ideales en juego pero no da una fundamentación ontológica a su teoría. En general, el paso que da esta generación puede expresarse así:

“Tenemos que pensar la naturaleza no como Kant lo hizo, la cosa en sí, sumergida en un impenetrable misterio; sino más bien, siguiendo la teoría de la expresión, como un conjunto de fuerzas subyacentes que se manifiestan a sí mismas en fenómenos. Entonces el requerimiento de unidad es que la naturaleza en este sentido es vista como teniendo una tendencia a realizar fines espirituales. [...] La realidad subyacente a la naturaleza es un principio espiritual que puja por realizarse. Ahora bien, plantear un principio espiritual que subyace a la naturaleza se acerca mucho a plantear un sujeto cósmico.” [T39]

Para la fundamentación ontológica de un sujeto semejante esta generación encontrará un gran sustento: Spinoza. El problema ahora es el opuesto: cómo integrar la subjetividad y la reflexión. Con Schelling la noción de Schiller de la estética como el lugar de la unidad recuperada entre libertad y necesidad ahora recibe una fundamentación ontológica. El arte es el punto donde lo conciente y lo inconciente se encuentran, donde la actividad conciente se fusiona con la inspiración proveniente de las profundidades de la naturaleza inconciente en nosotros, y donde ambos llegan a una armonía más allá de la oposición. Es también el punto donde espontaneidad y receptividad, libertad y naturaleza son uno. Y este punto de encuentro está predestinado en el hecho ontológico de que la naturaleza y la conciencia tienen en última instancia la misma fuente, la subjetividad.

Estos intentos románticos también buscan revalorizar la religión, sobre todo a nivel popular. Reinterpretan los dogmas en función de una síntesis con estos nuevos ideales; así, por ejemplo, la teoría de la historia como sucesión de tres edades, Padre, Hijo y Espíritu Santo. “En este sentido Hegel era uno con la generación romántica...” [T42] Como los Románticos, su sistema se centra en la noción de que el Absoluto es sujeto. En cambio,

“Lo que lo aparta es un cierto rigor y consecuencia en su pensamiento; que llevó hasta el final en una única y consistente manera las exigencias de unidad entre libertad radical y expresión integral.” [T42]

Pero

“¿Cuál es la relación entre este espíritu cósmico y los espíritus finitos, es decir, los hombres? Por un lado, el espíritu cósmico puede pensarse como idéntico con el del hombre en su plenitud...” [...] Por el otro, unidad con la naturaleza de la cual el hombre es parte. [...] entonces la tentación es fuerte de adoptar cierto tipo de concepción panteísta. La naturaleza sería el ‘cuerpo’ de este espíritu, expresión de la cual es inseparable.” [T43]

¿Cómo entender este panteísmo? **Porque de lo contrario se pierde la autonomía del hombre. En realidad pretende acercarse a la idea renacentista del hombre como microcosmos. De algún modo el espíritu que se expresa en la naturaleza llega a ser conciencia en el hombre.**

Pero **¿cómo no caer entonces en la heteronomía, es decir el hombre subordinando su voluntad a un ser superior?** En principio se trataría de que el hombre no es una mera parte del universo sino que es vehículo del Espíritu y por tanto no se identifica con él. De cualquier modo es evidente que sigue siendo insatisfactorio.

Llegamos a la concepción que tiene Hegel de este ‘sujeto cósmico’. Confirma lo dicho en capítulos anteriores la caracterización que hace Taylor:

“El Espíritu según Hegel, o *Geist*, a pesar de que es denominado ‘Dios’ con frecuencia, y a pesar de que Hegel pretende estar clarificando la teología cristiana, **no es el dios del teísmo tradicional**; no es un Dios que puede existir con independencia de los hombres, aún cuando los hombres no existiesen como el Dios de Abraham, Isaac y Jacob antes de la creación. Por el contrario, es un espíritu que vive como espíritu sólo a través de los hombres. Ellos son vehículos, y los vehículos indispensables, de su existencia espiritual, como conciencia, racionalidad, voluntad. Pero al mismo tiempo *Geist* no es reductible al hombre, no es idéntico al espíritu humano, ya que es también la realidad espiritual subyacente al universo como un todo, y en cuanto ser espiritual tiene propósitos y realiza fines que no pueden ser atribuidos

a los espíritus finitos en cuanto finitos, sino que por el contrario se sirve de ellos.. Para el Hegel maduro, el hombre llega a ser sí mismo al final cuando se ve como el vehículo de un espíritu más amplio. [T44]

Resulta así evidente el problema:

“ya debe quedar en claro que no es fácil (y si es posible después de todo) llegar a una concepción coherente en este modelo, o mantener en forma clara a la vista lo que exige. Y de hecho los Románticos nunca lograron ese objetivo. Requiere al menos dos cosas: ser capaces de dar una interpretación plausible de la naturaleza como ‘espíritu petrificado’, como expresión de un espíritu cósmico en camino a su plena realización en la autoconciencia. [...] Recíprocamente, tenemos que desarrollar una noción de significado para el hombre ser el vehículo del Espíritu que no sea incompatible con su vocación por la autonomía racional.” [T44]

La solución de Schelling significa para Hegel recaer en la heteronomía, porque la realidad última no es captable para el primero por la razón. La autonomía está ligada esencialmente para Hegel, como para el Iluminismo, a la comprensión racional.

De hecho, después de entrar en una fase más ‘panteísta’, muchos de la generación romántica terminaron más o menos teístas ortodoxos: Schleiermacher y Novalis primero, pero luego Friedrich Schlegel se convirtió al catolicismo, e incluso Schelling hizo más tarde su retorno como cristiano ortodoxo.

Los románticos tuvieron dos problemas de peso para lograr la síntesis:

(1): para salvar el aspecto expresivista; hablaban de una continua creación, implícita en la noción de F. Schlegel de ‘ironía’, o en el ‘idealismo mágico’ de Novalis. Pero una subjetividad que se inspira sin descanso en crear nuevas formas que por definición no puede alcanzar nunca la expresión integral. A esto se va a referir Hegel también con su ‘mal infinito’;

(2) cuando Fichte habla de la fantasía, como nociones similares en otros románticos, surge la segunda dificultad: esta actividad del sujeto, que opera en la zona entre la vida conciente y la inconciente, es algo no comprendido plenamente por el sujeto mismo. Pero esto contradice uno de los principales requerimientos de la autonomía, como hemos visto. Eso nos lleva a otro tema básico que divide a Hegel de los románticos y que concierne precisamente al lugar de la razón en la síntesis. Tanto para los románticos como para Hegel el intelecto analizaba, dividía, y luego era incapaz de componer nuevamente en una unidad. Esta unidad se logra según los románticos por medio de la fantasía, la intuición, la imaginación. Pero esto afecta la autonomía;

“Esta es la intuición central que sólo Hegel en su generación vio con plena claridad y trabajo para llegar a una conclusión plena. Si eso él, los románticos o bien caía en la desesperación del exilio en un Dios

sacado del mundo, o bien una unidad con la naturaleza y Dios sólo en la confusa zona de intuición y fantasía.” [T48]

Pero no quiere decir que los románticos no se hayan dado cuenta de estos dilemas. Pero optaron por otro camino. Comenzaron dando lugar central a la razón, pero si no aceptamos la posibilidad de creación infinita, la relación entre el sujeto y la naturaleza parecen quedar encerrada en algo inevitablemente prefijado, y por tanto peligrosa para la libertad.

Hegel, por su parte, también conciente del dilema y con el propósito de salvar ambos factores, insistirá en que la síntesis última incorpora la división tanto como la unidad.

“Una vez más, Hegel pretenderá combinar lo que parece incombible. Sostendrá haber llegado a la ‘identidad de la identidad y la no-identidad’, la unidad de la corriente de vida y la división entre sujeto y objeto implícito en la conciencia racional. Esta es quizás la idea central y ‘mind-blowing’ del sistema hegeliano [...] Es lo que más lo distingue de la entera generación cuyas aspiraciones compartía.” [T48]
 “La síntesis del arte no es rechazada sino subordinada como la primera etapa del espíritu absoluto hacia más altas realizaciones en la religión y, como el vértice de la claridad, en la filosofía. Así la razón como claridad conceptual toma el lugar central de la síntesis. [...] Nuestro entendimiento del espíritu no es en el final distinto de su autocomprensión. [T49]

El itinerario de Hegel.

El pensamiento maduro de Hegel es el intento heroico de conciliar tres fuertes puntos de referencia: la teoría expresivista, la aspiración moral iluminista de que el hombre tienen que llegar a la libertad de autodirección a través de la razón, y el cristianismo, frente al cual tenía inicialmente una cierta hostilidad, al menos tal como se lo enseñaban en el seminario, pero que consideraba un punto de referencia esencial. En el caso de las dos primeras referencias, la cuestión era restaurar la autonomía del hombre frente a la autoridad externa. También sus compañeros ‘radicales’ de Tübingen tenían como referencia estos tres puntos. También compartían el ‘Hen kai pan’ de Lessing, complementado por Spinoza. Pero el mismo grupo de iluministas simpatizantes de la Grecia antigua se referían a sí mismos como la **‘iglesia invisible’** y hablaron de su objetivo como el **‘Reino de Dios’, no demasiado en ironía.**

Veamos algunas de las dificultades y los factores con que se encuentra Hegel desde el punto de vista especulativo para realizar la síntesis tan buscada.

1. Hegel adhiere desde un comienzo al sentido secularista de la ética kantiana, pero la ve poco realista en cuanto a su proyección popular. En esto Hegel está más cerca de Rousseau:

“De hecho los hombres son movidos efectivamente al bien por el corazón, por un haz de inclinaciones, entrelazadas con la sensibilidad, que constituyen las diferentes formas de benevolencia: amor, amistad, compasión. [T53]

2. Una importante distinción en los manuscritos es entre religión privada y *Volks-religion*, obviamente en favor de la segunda opción, pues era la que favorecería la cohesión de la polis, implicando a su vez todas las facultades humanas en juego⁶¹

3.

“Hegel estaba en profunda simpatía con la revolución Francesa en su juventud - y de hecho los ideales de 1789 quedaron como parte de su pensamiento político a lo largo de su vida.” [T54]

4. Hegel presenta **tres requerimientos de la verdadera religión**:

- “1. Su doctrina debe fundarse en la razón universal.
- 2. La fantasía, el corazón y la sensibilidad no deben quedar vacías.
- 3. Debe constituirse de tal modo que todas las necesidades de la vida y las cuestiones públicas del estado estén ligadas a ella.” (Nohl20)

El primero responde a los ideales ilustrados, los otros dos al expresivista.

5. En el **cristianismo** encuentra fundamentalmente los siguientes problemas:

a) la primera cuestión es la **positividad** de la religión, tanto judía como cristiana.

Una religión ‘positiva’ es una que se funda en la autoridad, más que ser postulada por nuestra propia razón. [...] Tenemos una religión positiva cuando tenemos ‘un sistema de proposiciones religiosas, que se supone que tienen la fuerza de la verdad para nosotros, porque se nos ordena creer por parte de una autoridad a la que no podemos negar someter nuestra fe’ (Nohl 233). El origen de este término se encuentra plenamente en la ley, donde ‘ley positiva’ es lo que reposa en el mandamiento de la autoridad, y se opone a ley ‘natural’. [T56]

⁶¹ Notemos cómo Taylor al explicar este ideal de religión hace casi una paráfrasis del Erstes Program: [T54] “Ahora bien, una regeneración de este tipo, que envuelve al hombre entero, sólo puede ser alcanzada por la religión, con los términos del problema que Hegel estableció. Pero en vistas a esto, la religión tiene que subjetivizarse totalmente: esto es, tiene que ser más que un acomodamiento externo a ciertas doctrinas y prácticas, y volverse una piedad viviente en vistas a unir al hombre consigo mismo: y tiene que ser más que la religión de ciertos individuos, tiene que entrar en la vida de la gente, y estar vinculada con las instituciones políticas, si está destinada a unir a los hombres. Lo que se necesita es una religión popular, subjetividad, que no tiene por qué estar en contradicción con la Ilustración, no una religión de superstición”

b) Otra característica en principio insalvable es constituir un tipo de **conciencia infeliz**, *defecto* ya presente en el judaísmo. Este tipo de conciencia tiene dos características. La primera es la división entre un más acá y un más allá que es objeto constante de nostalgia y ocasión de evasión del más acá. La segunda es la obediencia a un señor que está fuera de nosotros mismos.

5. Kant no sólo cae en la situación de la conciencia infeliz, sino que en cierto **sentido** hizo absoluta la separación que le da lugar. Hegel lo critica duramente. Interpreta a Kant diciendo que lleva al dominador de afuera a adentro del hombre, pero éste sigue siendo esclavo. Siempre se trata de la imposición de una ley. [T61] “el hombre moral kantiano es el sucesor de Abraham que ha interiorizado su celosa ley de Dios y la llama ‘razón’”.

6. Hegel logra un paso especulativo importante en sus propósitos con su concepto de ‘**destino**’.

Basándose en un estudio del drama griego, Hegel presenta una noción de destino en la cual lo que nos sucede fuera de nuestro poder, lo que nos acontece en la historia, debe ser visto como una reacción sobre nosotros de nuestra propia transgresión contra la vida. La transgresión contra la vida es, por supuesto, separación, la división del todo viviente, con el hombre, entre los hombres, o entre el hombre y la naturaleza. [...] Así por ejemplo el destino del pueblo judío, quien al separar de la naturaleza admite sólo relaciones de dominación o servidumbre con el entorno de la naturaleza y la humanidad, tuvo que sufrir la esclavitud.”

Pero justamente

“porque el castigo que recibimos del destino es el de la vida injuriada, nos ofrece la vía de la reconciliación; podemos obtenerlo reconociendo que nuestro destino se encuentra justamente del otro lado de nuestros actos; y reconociendo esto podemos restaurar la unidad...” [T61]

7. ¿Cuál es el destino del cristianismo, según lo entiende Hegel en esta época “pre-fenomenológica”? El cristianismo cayó en la separación absoluta porque quiso establecer como principio de toda convivencia el amor, principio con el que Hegel había ensayado una solución, y que luego desechó. Los cristianos entonces tienden

“a replegarse de todos aquellos múltiples aspectos de la vida en los cuales la plenitud del amor no puede vivirse integralmente porque están ligados con ‘este mundo’, incluyendo la familia y las relaciones de propiedad. La Iglesia temprana intentó escapar a esto por la comunidad de propiedad, y Hegel sostiene que sólo la falta de coraje los guardó de proponer también el matrimonio comunitario. [...] los cris-

tianos cayeron en una conciencia infeliz mucho más profunda que los judíos”. [T63]

De este modo

“Cuando la Iglesia creció e inevitablemente se involucró con el mundo, entonces la conciencia mala se incrementó con el inevitable resultado del incremento de la hipocresía” [T64]

En estas condiciones Hegel parece más lejos que nunca de alcanzar una síntesis entre los tres polos aludidos al principio.

El período de Jena.

Sigue el problema de compatibilizar el ideal expresivista de la totalidad y la exigencia de autonomía. A partir de 1800 (Jena), donde originalmente veía la separación como una simple caída, que había que eliminar, en el sistema maduro la ve inextricablemente unido al desarrollo de la libertad. El problema no debe resolverse con una victoria de un ideal sobre el otro; sino que los dos lados deben llevarse a la unidad mientras que cada requisito es integralmente satisfecho. Esta es la tarea - quizás imposible - que el sistema maduro de Hegel se propone llevar a cabo.

Esto se ve claramente en el Differenz de 1801. “Hegel plantea que la tarea formal de la filosofía es ‘la cancelación de la división’. Pero deja en claro que el modo de resolver el problema no es ‘abolir uno de los opuestos y elevar el otro a la infinitud’” Lo que antes veía como defectos - ej. la conciencia de Abraham - son vistos ahora como desarrollos necesarios, es decir, ineludibles pero también esenciales para la realización del hombre. Son esenciales porque la realización del hombre como un ser espiritual, un ser racional libre, requiere la ruptura de la unidad original de la tribu.⁶²

“El Hegel maduro rompe con esta concepción [de la juventud], y adopta la noción de absoluto como *Geist*. El hombre como un ser espiritual es remitido a una más amplia trama [scheme] de actividad espiritual. El formalismo kantiano, el intento de derivar el contenido del deber de la forma necesaria de la razón, es constantemente atacado como vano y vacío, y esto precisamente porque el hombre sólo puede descubrir el contenido real de la vida ética mirándose como parte de una trama más amplia. Esto no se considera una regresión a la heteronomía en que la más amplia trama es la del *Geist* con la que el hombre tiene que identificarse como su vehículo indispensable [...] Al ver que las exigencias de la autonomía del hombre empujaban en una direc-

⁶²“Esta es la reinterpretación hegeliana de la Providencia. [a diferencia del optimismo iluminista] Somos llevados a conflictos trágicos en los que dos fines incompatibles pretenden su validez. Pero ese conflicto es ineluctable porque es esencial [...] La historia se mueve para curar las heridas que ocasiona”. [T67]

ción diferente de las exigencias de la unidad con el todo, se vio forzado a una re-evaluación del lugar de la autonomía centrada en el hombre dentro de su total visión de las cosas. [...] Tiene que plantearse en una síntesis más amplia, y es esto lo que pretende hacer el joven Hegel. **Por supuesto, este desarrollo en el pensamiento de Hegel no puede ser visto como motivado simplemente por estas conexiones lógicas entre sus objetivos intelectuales. También era influido por el curso de los acontecimientos en su tiempo**” [T73]

Más adelante vuelve a admitir Taylor

“Este cambio complejo en el pensamiento de Hegel estaba también motivado **probablemente** por los eventos políticos de la época” [T74]

Así completaremos estas consideraciones con los estudios de Losurdo; éstos mostrarán cómo el ideal de la autonomía juega un papel aún más importante del que Taylor reconoce a nivel especulativo.

14. El problema político: hacia una sola ciudad.

La inmanentización es evidente también en el ámbito político. Aquí Hegel combate contra una tradición de larga data: la concepción de las dos ciudades. Esta postura aparece una y otra vez en sus rivales. Se remonta a San Agustín; pero quienes recogen estas ideas no son necesariamente conscientes de su proveniencia histórico-filosófica [M.S.]. Hegel busca eliminar toda “ciudad trascendente” que permita evadirnos del compromiso efectivo con los problemas políticos del presente.

El libro de Losurdo.

Estos capítulos de mi tesis tiene como objetivo proporcionar un contexto adecuado para la comprensión del proceso de inmanentización que implican los pasajes de la Fenomenología. De tal modo, no entro en una confrontación de distintas posiciones sobre el problema político en Hegel, sino que tomo el autor que, a mi modo de ver, esclarece más el texto que me concentra como objeto de estudio. El resultado de este capítulo es una fusión de Losurdo con mis consideraciones, pero cuando lo considere necesario aclararé cuando se trata de las reflexiones de Losurdo y cuándo de las mías.

Salvo ciertas alusiones esporádicas, a lo largo de más de 700 páginas Losurdo no trata la Fenomenología. ¿A qué se debe esta omisión? Si bien se centra en el período de Berlín, recorre todo el itinerario hegeliano, y “saltea” la Fenomenología. Parece huir de los escritos especulativos. En el caso de la Ciencia de la Lógica se puede justificar, aunque Adorno decía que esta obra tenía fuertes connotaciones políticas. Pero con la Fenomenología la omisión es grave. En parte puede deberse a que Losurdo no tiene formación especulativa; es más bien un “histórico” como llaman los italianos a los historiadores. O bien puede deberse al punto de vista marxista: es necesario comprender las bases materiales que sustentan una filosofía para captar adecuadamente a esta última, que es expresión de los intereses que materialmente están en juego.

Pero de cualquier modo el libro es iluminador también para la Fenomenología.

Con maestría, el “histórico” italiano **muestra desde el punto de vista político-cultural el intento de Hegel por retener dentro de la tradición alemana los ideales de la Ilustración.**

Además, llega casi a mostrarnos un Hegel “socialista” o premarxista, sin forzar la comprensión de la filosofía hegeliana. Lo que sucede, en mi opinión es lo siguiente: en Hegel se contienen *in nuce* muchas de las grandes ideas supuestamente marxistas; la síntesis hegeliana contiene tal amplitud de ideas que también podemos encontrar tanto a Feuerbach como a los pensadores de la derecha hegeliana. La lectura de Losurdo sugiere indirectamente un Marx atento y lúcido lector de la obra hegeliana. Opino también que la interpretación de Losurdo, lejos de desvirtuar a la filosofía de Hegel, ilumina en gran medida el ideal político del alemán. En efecto, **éste ideal no se trata de un Estado que gobierna desde lo alto la vida de los ciudadanos y el curso mismo de la historia, sino más bien una polis en que todos intervienen, con mutuo reconocimiento de su perso-**

alidad, en el curso de la vida pública y por tanto en el destino del transcurso histórico.

Por otro lado, el hecho de que Losurdo es un comunista italiano contemporáneo, teniendo en cuenta las características de su interpretación, nos presenta **un Hegel muy actual**, todavía vigente, incluso en muchas cuestiones de “coyuntura” que en nuestros años se debaten; o quizás mejor expresarlo así: un Hegel que discute problemas y propone soluciones a cuestiones que en su época comenzaban a tener lugar preponderante y que todavía hoy no han alcanzado solución satisfactoria.

Aparte de esquivar el examen de la Fenomenología, otro límite de Losurdo es la exclusividad que tiene la perspectiva política en la interpretación. Pero esta limitación queda subsanada con la exposición de los estudios de Taylor y Borghesi.

A continuación intento una exposición del problema político con el que se enfrenta Hegel, y su intento de solución, apoyándome tanto en el texto de Losurdo como en pasajes hegelianos significativos.

1. La “crisis de los mitos” de la Revolución Francesa⁶³

Losurdo coloca la expresión entre comillas. El no opina que fuesen **mitos**.

“El esfuerzo por construir una tradición nacional en la cual el pueblo alemán pudiese reconocerse y de la cual pudiese traer alimento para desarrollar un proceso de renovación política y cultural caracteriza el pensamiento de Hegel en todo el arco de su evolución. Pero ese problema adquiere una urgencia y una importancia toda particular después de que las *Befreiungskriege* habían desarrollado potentemente el sentimiento nacional que, sin embargo, había ido asumiendo poco a poco todos turbidamente teutónicos y que, al condenar la ocupación napoleónica, rechazaba como algo extraño al alma germánica todo el patrimonio cultural y político proveniente del ‘Transreno’.” [L25]

En este párrafo queda expresado sintéticamente la situación en la que se encuentra Hegel. Inicialmente, los ideales iluministas franceses habían conquistado la simpatía de los intelectuales alemanes de fines de siglo, especialmente la

⁶³ Los subrayados en negrita son míos (MHS). Las citas del libro de Losurdo aparecen en el texto con la inicial “L” seguida inmediatamente del n° de página.

Abreviaturas:

H1: Werke in zwanzig Bänden, citado en la bibliografía final.

H2: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hamburg 1968 (vol. 1= Die Vernunft in der Geschichte, a cargo de J. Hoffmeister, Hamburg 1955; vol.II-IV Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, a cargo de G. Lasson, Leipzig 1919-20)

H5: Vorlesungen über Rechtsphilosophie, a cargo de K.H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973 e sgg (con la sigla H5 se hace referencia al curso de lecciones de 1817-18, transcrito por P. Wannenmann, en la edición preparada por Ilting: G.W.F.Hegel, Philosophie des Rechts, Stuttgart 1983).

JS1: Sämtliche Werke, Stuttgart-Ausburg 1856-1861

FD: Filosofía del derecho, citada en la bibliografía final.

de los jóvenes. Encontramos a Hegel con sus compañeros de seminario plantando su árbol por la revolución. En un primer momento, el terror jacobino es considerado por estos grupos como un exceso del nuevo orden, pero no alcanzaba a cuestionar en la médula los nuevos ideales. Con la invasión napoleónica la situación cambia. Con ella, los alemanes experimentan las ideas francesas como una especie de caballo de Troya. Se desarrolla así lo que Losurdo denomina “**galofobia**”. La amargura y el resentimiento se apoderan también de la gente - Hegel comprendido - que inicialmente había simpatizado con el iluminismo y la revolución francesa. Toda remisión a esta cultura suena a traición.

Sin embargo, Hegel pronto se da cuenta de la necesidad de un balance crítico; el entusiasmo por la Revolución y las ideas que consagraban no se debía a una ilusión. Es cuestión de que el Iluminismo tome terreno también en Alemania pero dentro de la cultura nacional. Así dice en uno de sus discursos de Nüremberg, del 29 de septiembre de 1809:

“Pero si el estudio de las lenguas sigue siendo, como antes, el fundamento de la formación culta, es preciso observar que también bajo ese horizonte limitado ha sido objeto de muchas discusiones. Parece una exigencia justa el que la cultura, el arte y la ciencia de un pueblo repose sobre sus propios pies ¿No hemos de pensar respecto a **nuestra Ilustración** y a los progresos de todas las artes y las ciencias que han venido a sustituir las formas infantiles de los griegos y los romanos, que se han liberado de sus andadores pudiendo reposar sobre un fundamento y un suelo propios?”⁶⁴

Es así como Hegel se ve obligado a ir en contracorriente de la galofobia reinante, que venía acompañada de una vieja mitología:

“Era la ‘crisis de los mitos’ que marcaba una entera generación: sólo que a la crisis de los ‘mitos’ revolucionarios franceses le sucedió el mito de Arminio y de los germanos, antiguos o medievales” [L37]

2. No podemos volver a la antigüedad

Hegel emprende la tarea de proporcionar a los alemanes una interpretación de su historia que incorpore los ideales iluministas, pero que a su vez lo haga en forma profundamente nacional.

Una dirección posible es la de volver a la antigüedad clásica, cultura con la cual los alemanes se habían formado en gran parte. Este intento es compartido por varios intelectuales alemanes de principios de siglo; sin embargo Hegel, después de dar algunas vueltas en esa dirección, rechaza esta posibilidad. Las razones, expresadas sintéticamente, son las siguientes:

a) En primer lugar, [MS] **el carácter irreversible de toda mediación**. Cuando el hombre se cuestiona el porqué de lo dado, ya no es más posible volver a la ad-

⁶⁴ Hegel, Escritos Pedagógicos, México, FCE, 1991, p.77.

hesión inmediata de antes. Esta mediación de la conciencia coincide atemporalmente con el modo en que Hegel entiende a la Ilustración en sentido amplio. Según este sentido,⁶⁵ la Ilustración coincide con los momentos históricos en que se da una simple mediación aún no consumada dialécticamente. Más allá de su consumación o no, dicho proceso es irreversible; y una vuelta a la antigüedad clásica constituiría una ficción que carecería de la adhesión de los intelectuales y del mismo pueblo.

En la misma dirección se encuentra la crítica a quienes pretenden recuperar la mitología germana.⁶⁶ En su momento, ésta ayudó como motivación de unidad contra la invasión francesa; pero una vez superada las circunstancias, la apelación a la mitología comenzaba a ser utilizada contra los ideales iluministas por parte de los sectores reaccionarios.

b) En segundo lugar, junto al intento de recuperación de la antigüedad clásica, en el ambiente cultural germano de la época se resaltan los **vicios** que empañan la magnificencia de dicha visión. Uno de ellos es el fenómeno de la **esclavitud**, tanto en Roma como en Grecia. Por otro lado, la prensa alemana de inicios del '800 publica los casos de esclavitud que presentan las colonias inglesas. Proponer el ideal de la *polis* implicaba proponer también un modo de esclavitud que asegure el sistema.

c) Otra razón más afecta especialmente a **Roma**. Para muchos germanos, ella significaba el dominio centralizado de los romanos con respecto a los bárbaros, y siglos después, las interferencias del clero romano en las vicisitudes del pueblo alemán. Remitir a Roma no podía no sonar opresivo. Por otra parte Hegel no veía en el derecho romano un ideal adecuado para la nueva época.⁶⁷

d) Tampoco **Grecia** podía ofrecer un modelo de constitución para el presente, sino al contrario. Las invasiones francesas muestran con evidencia ineludible la fragmentación política del pueblo alemán. Remitir a Grecia con sus múltiples *polis*, muchas veces en guerra entre ellas, significaba consagrar esta fragmentación política.

⁶⁵ En sentido estricto, la Ilustración coincide con el movimiento del siglo XVIII. El sentido amplio también comprende al estricto. Son HkAd quienes hacen notar más esta distinción, para mostrar un riesgo permanente de la cultura.

⁶⁶ Más adelante veremos qué sentido tiene cuando en Glauben und Wissen Hegel polemiza contra el protestantismo que destruyó la creencia en estos mitos.

⁶⁷ Otra clara diferencia con San Agustín, el cual valorizaba profundamente el derecho romano en muchas de sus instituciones. Hegel da su parecer sobre el **derecho romano**. (L58)“no obstante la igualdad de los ciudadanos, la tiranía continúa existiendo; es más, es justamente el despotismo el que introduce la igualdad. Esta asume también la característica de la libertad, pero solo la abstracta, la del derecho privado [...] Tal es ahora la condición de la vida romana: no vemos más un cuerpo político, sino sólo un dominador por un lado y personas privadas por el otro” (H2, 716). El código introducido en Alemania seguidamente a las conquistas napoleónicas había potentemente contribuido a eliminar las relaciones feudales introduciendo la igualdad entre los ciudadanos; pero ciertamente no se había verificado ningún desarrollo de las libertades políticas, o también simplemente de la “publicidad”. (H6, I, 197).... **no había desarrollado el espíritu de citoyen.**

Desechada la antigüedad clásica, comienza la revalorización de Lutero.

3. La reinterpretación de la historia mediante la elaboración del vínculo de continuidad Reforma-Iluminismo-Revolución.

La apreciación hegeliana de la Reforma implica todo un itinerario progresivo por parte del filósofo que queda sellado en **la tesis de la fundamental continuidad Reforma-Iluminismo-Revolución Francesa**⁶⁸. ¿En qué consiste el principio de este vínculo? Si bien a primera vista puede parecer forzado, a mi modo de ver no lo es, y Losurdo se encarga de mostrarlo. Al colocar a la Reforma en esta línea de continuidad, **no sólo rescata la tradición nacional sino que a la vez la coloca en el escenario del progreso de la historia mundial.**

Podemos distinguir **tres etapas** en la apreciación del protestantismo por parte de Hegel.

En la **primera**, que tiene como referencia el escrito Glauben und Wissen, Hegel critica la destrucción de los mitos de la tradición germana que había realizado el protestantismo. Sin embargo, como veremos en su momento, las puertas no quedan cerradas. El gran acierto del protestantismo es **el principio de subjetividad**. Ahora bien: **Losurdo pasa por alto el contenido de este principio**. Así que voy a explicitarlo en lo que sigue [MS].

Ya en Glauben und Wissen el principio de subjetividad constituye la versión ontológica del principio de autonomía del Iluminismo. El principio de subjetividad está lejos de tener carácter epistemológico o práctico. Es **ontológico**; significa que lo divino no está fuera del individuo, sino dentro de él. Hegel toma la concepción luterana, la cual sostenía que el hombre puede hablar en su interior con Dios sin necesidad de mediaciones externas, y la traduce tergiversándola del modo siguiente: **lo divino está en nosotros, nosotros tenemos algo de divino y “entre nosotros” lo constituimos.**

El problema es que este principio da lugar, como defecto correlativo, al hecho de que el protestante rehuye de toda articulación política externa. No logra “volver a la objetividad”⁶⁹:

⁶⁸ Era éste uno de los motivos de valorización de Hegel por parte de E. Cassirer, como vimos capítulos atrás.

⁶⁹ Hegel, GW: “...fue en particular el protestantismo, con su rigor que huye de toda contaminación sensible de la religión, el que transformó el bosque sagrado en leña y despojó de toda sacralidad, mediante el inexorable trabajo del intelecto, las costumbres y las tradiciones patrias. Sí, el cristianismo destruyó el Wahlalla, pero la mitología germánica recibió el golpe de gracia del protestantismo, incapaz de subsumir lo empírico de la tradición y de la vida nacional, como en cambio lo sabe hacer una religión de la belleza como lo es el catolicismo.” (**aquí se ve cómo el ataque es a la concepción patrística de las dos ciudades**)

Idem, GW: “Aquella religión de la belleza que era el paganismo estimulaba la participación de la vida de la polis, mientras que aquella religión de la belleza que es el catolicismo estimula al contrario la extrañeza a la comunidad política” [...] La fuerza de la grandeza del protestantismo es la fuerza y la grandeza misma del intelecto; su obra de disgregación, con la consecuente desconsagración del mismo bosque sagrado, es la misma terrible eficacia del intelecto. **Es importante notar que ya en este momento el protestantismo es puesto en relación con el iluminismo.**”

“Fe y Saber reconoce en el principio del protestantismo, es decir, en el principio de la subjetividad, una ‘gran forma’ del espíritu del mundo’ (H1, II, 289), pero también ese **reconocimiento es de signo ambiguo**[...] El protestantismo es el descubrimiento de la infinitud e interioridad del sujeto, del principio de la autoconciencia, pero justamente por esto hizo más difícil la construcción de una comunidad ética y también de una orgánica y conciliada comunidad nacional” [L80]

Es decir, el “giro” que efectúa el protestantismo es correcto en cuanto corta la dependencia de un más allá a través de la obediencia a una casta sacerdotal; el peligro es quedarse en la interioridad.

En una **segunda** etapa, de la cual la Fenomenología constituye su punto de referencia, Hegel ve claramente en el protestantismo una evolución con respecto al catolicismo desde el punto de vista de la adecuación al ideal perseguido en la obra [pasaje clave]. No sólo eso: constituye un grado posterior a la Revolución Francesa y el Iluminismo, pues incorpora los principios de estos dos fenómenos valorizando a su vez también la conciencia religiosa y más específicamente el cristianismo.

Según Losurdo, de Jena a Bamberg se da una transición:

“Si Jena constituye el período de mayor incertidumbre en la evaluación del protestantismo, con relación a la dolorosa impotencia de la Alemania fragmentada sobre el plano político y religioso, ya en Bamberg se vuelve nuevamente evidente la celebración del protestantismo como religión de la libertad. Pero eso es posible por el hecho de que el protestantismo, aparte de ser instrumento de lucha contra la reacción clerical, comienza a ser individuado - y éste es el hecho nuevo respecto a Jena - como un elemento no de debilidad sino de fuerza en la defensa de la identidad y de la independencia de Alemania.”[L92]

Si Losurdo examinase bien la Fenomenología, notaría que el paso realizado ya está presente en esa obra, como demostraré en el capítulo respectivo.

La **tercera** etapa la podemos situar en su forma definitiva en Berlín. El rechazo por parte de Hegel del catolicismo es ya tajante y definitivo. El protestantismo es la religión no sólo acorde a los ideales hegelianos sino funcionales a éstos desde el punto de vista pedagógico. Tal es así que:

“En Berlín Hegel declara sea en las lecciones (H1, XVIII, 94), sea en su correspondencia (H6, IV, 60) de **ser y querer seguir siendo luterano**”

Aún cuando podemos distinguir estas tres etapas, **hay motivos del protestantismo que permanecen presentes a lo largo de todo el itinerario de la reflexión hegeliana y que resultan particularmente valiosos para Hegel:**

a) El **principio de subjetividad como fundamento ontológico de la autonomía de la razón**. Estrechamente ligado a este principio, según el modo de ver de Hegel, un ideal del protestantismo es el de no aceptar sino lo que puede ser **justificado mediante el pensamiento**.

Ya expliqué el principio de subjetividad más arriba; cómo tiene un carácter ontológico más que gnoseológico. Esto no niega el aspecto gnoseológico sino todo lo contrario, pretende fundamentarlo más sólidamente. Veremos por qué:

“En los escritos teológicos juveniles, Hegel observa: “Grandes hombres han reivindicado en tiempos recientes el concepto de protestante”, por el cual “éste indica un hombre o una iglesia que no se han atado a ciertas normas inmutables de fe, sino que protestan contra toda autoridad en materia de fe, contra toda obligación que contradiga aquel sagrado derecho” (H1, I, 170-1) [L138]

“Es un tema que es confirmado también en el “Prefacio” a la Filosofía del Derecho: el principio que caracteriza al mundo moderno, la “obstinación, que hace honor al hombre, de no querer reconocer en la disposición del ánimo nada que no sea justificado mediante el pensamiento”, esa actitud es “el principio peculiar del protestantismo”: advertido por Lutero en el ‘sentimiento’, se vuelve ‘concepto’ y ‘presente’ en el mundo moderno (H1, VII, 27/FD 25 cfr. FD 14) [L74].

b) La **renuncia a la “renuncia en nombre de otro mundo”** por parte del protestantismo.

“El principio de la libertad encarnado por la Reforma “es captado inicialmente en el ámbito de la religión: de tal modo obtiene su absoluta justificación, pero parece tener que valer sólo en relación al campo religioso; no se extendió todavía al ulterior desarrollo del principio mismo de la subjetividad” (H1, XX, 53). **Hegel no se cansa de insistir sobre el carácter mundano del protestantismo**: los votos monásticos puestos en discusión por la Reforma solo desconsagraban y condenaban la actividad mundana del hombre, pero exigían “obediencia, ciega obediencia, obediencia opresiva de la libertad humana”; con la Reforma en cambio, junto al matrimonio y a la laboriosidad del hombre, “también la libertad es reconocida como algo divino” (H1, XX, 49). [L74]

Retomo este aspecto más adelante en el apartado n° 7.

c) La **disolución del clericalismo**. Si lo divino está en nosotros, y no hay más allá un mundo al cual necesitamos acceder, entonces no tiene sustancial razón de ser la distinción entre laicos y sacerdotes.

“La simple doctrina de Lutero es la doctrina de la libertad”: en el protestantismo no hay **ninguna diferencia entre sacerdotes y laicos**: no hay una clase en posesión exclusiva de la verdad, como de todos los otros tesoros espirituales y temporales del alma” (H2, 878 y 880).⁷⁰

La superación de la distinción católica y jerárquica entre “**profanos** (Laien)” y “**sacerdotes**” tiene que valer no sólo “en relación a la religión”, sino también en relación “al derecho” (H1, XX, 297).

(H1, IV, 68). “En la iglesia católica la comunidad está dividida en sí en **curas y laicos**. Aquellos son los plenipotenciarios y ejercen la fuerza. La reconciliación con Dios en parte **se la hace externa**; sobre todo domina entre los católicos una realidad no espiritual de la religión. Con los protestantes son solamente maestros, todos están en la comunidad frente a Dios, como al espíritu presente de la comunidad, iguales”

Los tres elementos tienen **carácter político**. La valorización del protestantismo que hace Hegel tiene un **significado fundamentalmente laico**.⁷¹

4. Los adversarios de Hegel y la tesis de la continuidad.

Losurdo muestra cómo también los adversarios del iluminismo y del protestantismo reconocen la continuidad iluminismo-reforma:

“En aquellos años se había determinado un vasto movimiento de conversión al catolicismo, con motivaciones políticas abiertamente reaccionarias, que podía contar entre los nombres más ilustres, con F. Schlegel, Haller, Görres [...] Entra bajo acusación la reforma, individuada como la causa primera de los desórdenes revolucionarios y bélicos que habían devastado Europa y desarmado el orden constitui-

⁷⁰ Cfr. también (H1, I, 163-4)

⁷¹ Finalmente “Es necesario subrayar que **el reclamo a Lutero no es cierto en Hegel el retorno a la Biblia y al cristianismo ‘originario’**. Contra semejante planteo, en cambio, hay una precisa polémica que, en cierto sentido, no salva ni siquiera a Lutero” [...] Crítica no sólo al intento de volver al cristianismo originario sino al fijar como única autoridad lo ‘positivo’ de la letra y que por tanto quiere reducir la teología a pura exégesis. [L142]

“Semejante búsqueda de lo originario es inútil y antihistórica” Aquí tenemos el significado especulativo de **Pentecostés**. (que luego ampliaré en Borghesi) [L142]

“La Reforma no es el retorno a los orígenes del cristianismo, sino un capítulo nuevo en la **historia de la libertad**” [...] “El real significado del cristianismo y del protestantismo está en el lugar que ocupan en la historia como historia de la libertad” [L142]

“Si por un lado Baader acusa a Hegel de incompreensión de la doctrina católica y por lo tanto lo invita a estudiarse Santo Tomás de Aquino, o más simplemente, el catecismo romano, por otro lado toda el punto central de la cuestión: Hegel se ha quedado detenido en el punto de vista de Fichte, al *bellum internecinum* del yo contra el no-yo, es decir en la lucha a ultranza del sujeto y de la autoconciencia contra la exterioridad y la autoridad... (FB, VII, 250) [...] Baader advierte aquella celebración del sujeto y de su **autonomía** que, todavía antes que Fichte y Hegel, remite a Descartes que han explanado el camino al ateísmo, anteponiendo ‘la reflexión de la criatura al pensamiento originario de Dios’ (FB, I, 370 y nota) [L147]

do”[L82] F. Schlegel define al iluminismo como el ‘protestantismo del saber’. [L83-4]

El argumento de ellos es el siguiente: “Si se reconoce al pueblo, o al individuo singular, el derecho a la desobediencia o a la rebelión contra la autoridad constituida en el campo religioso, ¿cómo negar luego este mismo derecho en el campo más propiamente político?” (Q, III, 216)⁷² [L86]

“Aún declarándose protestante, **Schelling** ve en el catolicismo un punto sólido, una autoridad de la cual no se puede hacer caso omiso en la lucha por el mantenimiento del **orden**⁷³. [L89]

Vemos que la valoración del catolicismo y las conversiones a él tienen un carácter ambiguo. A menudo tienen origen en la constatación del orden social que favorece, más que en motivos religiosos propiamente dichos [MS]; aún cuando Hegel está más atento y nota que muchas veces sucede lo contrario

Otros testimonios que **vinculan la Reforma al Iluminismo** y a la Revolución⁷⁴ son los siguientes:

“El significado político del reclamo de Hegel a Lutero es captado inmediatamente por los discípulos y amigos, como también por los **adversarios**. [...] **“La negatividad del protestantismo” declara Baader en 1829, “fue impulsada por Hegel al extremo”**

“Aún en su odio contra la Reforma, los teóricos de la Restauración distinguen bien entre el protestantismo de Lutero y de la Iglesia luterana por una parte, y el protestantismo de quien, más que a los contenidos religiosos, adhería al espíritu de libertad que de él surgía o que se le atribuía”. [L143]

⁷² Quellen zum politischen Denken der Deutschen im 19. und 20. Jahrhundert. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe. Edición a cargo de R. Buchner y W. Baumgart, Darmstadt 1976.

⁷³ Schelling: L88 “Los infatigables propagandistas de la libertad de pensamiento y de enseñanza ‘estarían difícilmente dispuestos’, hace notar Schelling, ‘a permitir de apelar a la libertad de enseñanza a un enseñante de teología en una facultad protestante, el cual con inteligencia y con fuego, como sería plenamente posible, quisiese sostener y defender la necesidad de un jefe visible de la iglesia, de un juez superior e infalible en las cosas de fe, y otros principios de la iglesia romana” (JS, XIII, 25)

⁷⁴ - L139 **Herder** “tanto el papa como el alto clero francés se reirían de nosotros, por el hecho de que queremos castigar lo que nosotros mismos hemos realizado y de lo cual continuamos aprovechando”

- L139 F. **Schlegel** identifica todavía en 1804 el protestantismo con la libertad de enseñanza, con el coraje de pensar hasta el fondo, arruinando también los errores consagrados a la tradición y considerados hasta aquel momento ‘sagrados’. En este sentido el protestantismo es una religión ‘negativa’, fundada como está sobre la filosofía y sobre la incesante investigación [...] En efecto, el verdadero protestante debe saber protestar también contra el mismo protestantismo, si este no quiere transformarse en un nuevo papismo y dogmatismo de la letra” [...] **Y entonces, mientras que la religión positiva es estática y esclerotizada, “en el protestantismo no ha quedado nada sin cambiar, sino la misma mutabilidad”** (FS, III, 86-90)

- L140 **Klopstock** ve en la Reforma la premisa indispensable de la revolución.

5. El ataque al catolicismo.

“Si uno de los puntos centrales de la batalla cultural de Hegel en Berlín es la lucha contra la galofobia, el otro punto central es contra el reflujo clerical y reaccionario” [L94]

Podemos precisar que los elementos valorados del protestantismo son exactamente los que Hegel considera contrariados en la Iglesia Católica.

a) **lo divino está más allá de nosotros.**

“Es Hegel mismo quien saca a luz el significado político actual de esas circunstancias [por las que pasaron Bruno y Galileo]: en la ciencia de la naturaleza, “contra la fe en la autoridad fue puesto el dominio del sujeto sobre sí mismo”. Desde este punto de vista Galileo constituye una suerte de *pendant* católico de Lutero, en cuanto ciencia de la naturaleza y reforma protestante constituyen dos capítulos fundamentales y paralelos, de la lucha entre progreso y reacción, de la lucha por la libertad de pensamiento. Es una batalla todavía en pleno desarrollo, tanto que este pensamiento es ahora “la bandera que reúne en todos lados a los pueblos”, con evidente alusión al movimiento liberal que se estaba desarrollando en ese entonces en todos los países europeos. (H2, 912 y 914)” [L101]

b) **la renuncia a este mundo en nombre de otro mundo.**

Este elemento lo caracterizaremos más adelante en los apartados n°6 y n°7.

c) **la distinción entre sacerdotes y laicos: heteronomía y opresión**⁷⁵

“La filosofía del Derecho, que sigue de cerca la revolución en España, denuncia la infamia de este tribunal que ‘quemó a Giordano Bruno y obligó a **Galileo** a pedir perdón de rodillas por la exposición del sistema solar copernicano”, (H1, VII, § 270, 426) [L96]

“Una alienación de la racionalidad inteligente, de la moralidad, eticidad, religión se verifica en la superstición, en la autoridad y en los plenos poderes concedidos a otros de determinar y prescribir las acciones que debo cumplir (como cuando uno explícitamente se hace reducir a instrumento para realizar rapiñas, homicidios, etc., por posibles delitos), o bien de determinar y prescribir qué es la obligación de conciencia, verdad de religión, etc.” (H, VII, §66 A)

“según el análisis hegeliano, la visión católica de la **eucaristía** consagra la existencia y el poder de una clase especial, que **no sólo detiene el monopolio de la doctrina sagrada y del saber, sino que también**

⁷⁵Cfr. Enz. H1, X, §552 A.

tiene en exclusiva el privilegio de que lo divino se alcance en lo sensible. Alcanza aquí su vértice la separación de la **casta sacerdotal** con respecto al resto de los creyentes: hay “una clase laica, que recibe el saber de la verdad divina, como también la dirección de la voluntad y de la conciencia, desde lo externo y por parte de otra clase”, la cual, por otra parte, se constituye no en virtud de sus propios méritos, sino por una ‘consagración externa’ (H1, X, § 552, p.357)” [L146]
 “Una vez que la iglesia es “el exterior poseedor y dispensador de la gracia”, llega a acumular un poder enorme y no controlado sobre la conciencia de los fieles, y es esto lo que preocupa a Hegel (H5b, 697)” [L147]

6. Las dos ciudades

Losurdo vuelve explícito el ataque hegeliano a la concepción de las dos ciudades. Al sostener que la vida es eterna, y que la pertenencia definitiva es al Reino de Dios, no a la comunidad actual en que se desarrollan nuestras vidas, el cristiano mantiene una cierta distancia frente a las circunstancias políticas.

“Es reflexionando sobre estos acontecimientos que Hegel llega a una conclusión fundamental: la realización de regímenes constitucionales, sobre la base de principios surgidos del largo trabajo histórico de la época moderna, presupone una lucha ideológica decidida contra el catolicismo, en cuanto puntal del absolutismo. Los escritos y las lecciones berlinesas desarrollan con este propósito una crítica cerrada. Reservar a la interioridad del alma o a la Iglesia todo valor y toda excelencia moral y ver en el mundo humano y en la comunidad política el dominio de lo inesencial, **contraponer la ciudad celeste a la pecaminosa ciudad terrena**, significa en último análisis condenar anticipadamente y hacer vano todo esfuerzo de transformación del ordenamiento social y político existente. Con esta visión, enseñando “el ser indiferente frente a los intereses mundanos”, el catolicismo termina con el resolver en el gobierno del Estado, toda cosa como cuestión del arbitrio indiferente: de tal modo, se vuelve una ideología funcional a la conservación del régimen más despótico: la religión es recomendada “como alivio, frente al delito y como esperanza de compensación del daño” y esto sobretodo en los “tiempos de pública calamidad y de opresión”. [L103]

Ya está aquí presente la tesis de **la religión como “opio de los pueblos”**. Pero este ataque a la concepción de las dos ciudades no es privativo de Hegel; su origen es iluminista, en especial Rousseau es uno de sus iniciadores teóricos.

“La dura crítica del cristianismo en los escritos juveniles era ahora, en los años de la restauración, la crítica del catolicismo. Pero un tema de fondo quedó sustancialmente sin cambios: **una religión que predica la evasión de la realidad, y de la realidad política en particular**, no

puede sino ser aliada de la conservación y de la opresión, termina siempre con enseñar “lo que es despotismo quería” y quiere, “el desprecio del género humano” y por tanto la incapacidad del hombre para superar una situación política y social de opresión (H6, I, 24) En este sentido, continúa advirtiéndose distintamente, también en Berlín, el **eco roussoniano-jacobino**. **¿No había también el filósofo de Ginebra polemizado duramente contra aquellas religiones que, “dando a los hombres dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, los somete a deberes contradictorios, y les impide poder ser al mismo tiempo devotos y ciudadanos?”** El cristianismo, en lugar de hacer que los corazones de los ciudadanos se afeccionen al Estado, los separa de ello como de todas las cosas de este mundo, dado que **“la patria del cristiano no es de este mundo”** y, entonces, “¿qué importa ser libres o esclavos en este valle de miseria?”. en conclusión, “el cristianismo no predica sino servidumbre y dependencia” (J.J. Rousseau, Du contrat social, IV, 8)⁷⁶ [L104]

7. Protestantismo y catolicismo: anticipos hegelianos de la tesis de M. Weber.

Hegel postula una estrecha relación entre protestantismo-mundo anglosajón- desarrollo económico, y por otro lado catolicismo-mundo hispano- falta de desarrollo económico. En Weber el motivo causal entre los tres factores que componen cada tríada no es el mismo exactamente que en Hegel. Pero éste ya había establecido la relación, 100 años antes.

En la Filosofía de la Historia habla de los **criollos de América Latina**, que “sienten la necesidad de la independencia”, y “llegaron a una conciencia superior de sí, a la ‘brama’ de la autonomía y de la independencia” Compara la colonización española con la inglesa. (H2, 201, 204 y 206)

Pero

“¿Cómo explicar el **distinto resultado, en América, de la revolución en las ex-colonias inglesas y el de las ex-colonias españolas?** Uno de los motivos fundamentales es la diversidad de religión: el protestantismo ha tenido un rol esencial en el “desarrollo de la industria y de la población”, en la consolidación de un “orden civil y de una libertad estable” (H2, 204-5) [L102].

⁷⁶ **L’Encyclopédie** había puesto decididamente en guardia contra “aquellas sociedades peligrosas que, sujetando a sus miembros a una **doble autoridad, formando un Estado en el Estado**, despedazan la unidad política, aflojaba vínculos con la patria para concentrar en sí afectos e intereses, al punto que sus miembros están dispuestos a sacrificar la sociedad general a su sociedad particular. El Estado, en síntesis, que sea uno, el sacerdote sea antes que nada ciudadano; esté sometido, como cualquier otro al poder del soberano, a las leyes de su país...” (cfr. la voz ‘Tolerancia’) [L104]

“Hegel pone en relación con la reforma no sólo la revolución política sino la misma revolución industrial. También esta última llegó al resultado fundamental sólo en los países protestantes: **“Justamente se ha observado que en los países donde domina una cierta religión hay industria, en los países donde domina otra religión no hay industria**, mientras que las restantes relaciones no se configuran en modo tan diverso de justificar semejante desigualdad. En el segundo caso la actividad autónoma vale como algo meramente mundano, no reconocido por la religión” (H5, IV, 498) [...] “La **pobreza** valía como algo más alto que la propiedad y vivir de limosna como algo más alto que ganarse honestamente el sostenimiento mediante el **trabajo** de las propias manos; pero ahora se sabe que no la pobreza en cuanto fin es el comportamiento más ético, sino vivir del propio trabajo y de los frutos que él produce” (49) [L118]

8. Movimientos reaccionarios y el significado del liberalismo.

Otro concepto que es importante aclarar es el de “liberal”. La tesis de Lukács, seguida de otros autores, ven a Hegel como revolucionario en su juventud y como reaccionario en su período berlinés. Algunos de los motivos que encuentran para tal evaluación es la crítica que Hegel hace de los “liberales”. Losurdo se encarga de aclarar el uso de dicho término que hace tanto Hegel como su entorno cultural. Así logra cambiar de signo la evaluación de la posición política de Hegel en Berlín. **Hegel ataca al liberalismo que permite la libertad de enseñanza, en especial de la Iglesia Católica**, como veremos luego; este tipo de enseñanza retarda la realización del ideal de la Fenomenología y por tanto de la efectiva libertad.

Otro motivo hegeliano de la etapa de Berlín que se presta a equívocos es **la defensa de la monarquía. La razón de esta posición no es de índole reaccionaria sino todo lo contrario**, en el momento en que se juega esa defensa es el príncipe el que sostiene los principios iluministas; mientras que las cámaras defienden la posición reaccionaria en protección de los viejos privilegios.

“...el liberalismo es criticado en cuanto hace el juego de la reacción. Debe hacer reflexionar el hecho de que la crítica del liberalismo se acompaña en Hegel de la denuncia de las pretensiones clericales. La Iglesia, y en particular los *ideólogos* católicos o catolizantes de la Restauración, ven el Estado sólo como una armadura mecánica de madera para fines externos no espirituales” (H5, IV, 660); lo espiritual y lo sagrado está sólo en la religión y en la Iglesia, respecto a los cuales las instituciones políticas son de considerar simples medios. Por consecuencia la Iglesia exige una absoluta ‘libertad de enseñanza’, rechazando cualquier control estatal y reservando entonces para sí un enorme poder real. Pero tal pretensión - hace notar Hegel - es de hecho apoyada o asegurada por la visión liberal que ve al Estado sólo en función de la ‘protección y seguridad de la vida, de la propiedad’ y del espacio privado del individuo. En este sentido hay **una objetiva**

convergencia entre clericales y liberales: para unos y para otros el Estado, la comunidad política, es un simple ‘medio’, es el ‘laico en sí y para sí’, mientras que lo espiritual y lo sagrado está sólo en lo privado, sea que esto se exprese como ‘religiosidad subjetiva’ o en otra forma (H1, VII, § 270 A). En otras palabras, el liberalismo consiente a los clericales conservar la hegemonía en la sociedad civil, de la cual se sirven después para instigar la conciencia de las masas contra las nuevas instituciones políticas. Es por esto que se habla después de ‘banca-rrota’ del liberalismo (H2, 925)” [L117]

Ya en esa época el término “liberal” gozaba de dos sentidos. Es decir, la oscilación se encuentra tanto en Hegel como en Schlegel, y otros.

“¿Qué actitud asumir cuando el **progreso** es representado por el **poder monárquico**, mientras que el **parlamento**, los *Sände*, si bien agitando **palabras de orden liberal contra el poder monárquico**, expresan intereses reaccionarios” [L137]

“F. Schlegel, decididamente contrario a las reivindicaciones del movimiento liberal, a la limitación constitucionalmente sancionada de los poderes de la corona y del gobierno, toma aquí las defensas de la “Cámara”: una operación simétricamente opuesta cumple Hegel” [L138]

9. La “divinización del Estado” y el ideal político de Hegel.

¿En qué consiste entonces la “divinización del Estado” que tanto se le reprocha a Hegel? Si tenemos presente el título de mi tesis, la expresión “divinización del Estado” tiene más de “Estado” que de “divinización”. Este carácter “divino” se acentúa en Berlín. Se entiende más claramente por contraste con el modo en que Hegel concibe al catolicismo. No hay un más allá que nos libere del compromiso absoluto con los problemas políticos actuales.

“El Estado - declara Hegel en el curso de lecciones sobre filosofía del derecho del 1822-23, entonces bajo la impresión directa de la duplicidad revelada en los países que habían sido investidos por la onda revolucionaria - debe valer para el individuo como algo **‘divinamente justificado’**; pero en los **países católicos**, en cambio, dado la separación entre lo divino y lo humano, los principios jurídicos no son nunca proclamados como algo último también ‘en la forma de la religión’ y por tanto no llegan nunca a ‘una estable existencia y a una validez absoluta’ (H5, III, 755). El catolicismo desconsagra las instituciones, las leyes, las normas constitucionales y por tanto las condena a la inestabilidad y a los golpes de mano del arbitrio. [L105]

“Aún si individua en el catolicismo la punta de diamante de la reacción, Hegel es conciente del hecho de que el mismo protestantismo puede transformarse en un instrumento ideológico de la reacción.

Cierto, **una vez superada la escisión entre ciudad terrena y ciudad celeste**, se hace posible dedicarse concientemente a la edificación de una comunidad política racional; las instituciones éticas han ganado en autoridad y superado su carácter meramente profano; si no que, ahora subsiste el peligro de que la autoridad política de hecho existente sea elevada a expresión de la divinidad.

Afirmar que “se obedece a Dios por lo tanto se respetan las leyes y la autoridad, los poderes que rigen el Estado”, **puede ser justo en el sentido de que en el esfuerzo de edificación de la eticidad se ve al mismo tiempo el proceso de realización mundana de lo divino, de modo que quedan confirmadas la seriedad y la dignidad del empeño político y es rechazada la pretensión de la iglesia de construir una esfera superior con respecto a la mundano-política**. Se-
mejante afirmación puede sin embargo ser completamente falsa, si con ella se entiende que “a las leyes hay que obedecerlas, de cualquier modo que se configuren”: en tal caso, “el gobernar y legislar estarían confiados al arbitrio del gobierno”. Es un peligro que “se ha presentado en los Estados protestantes, y sólo en ellos puede tener lugar, por el hecho de que se da la unidad entre religión y Estado”. Contra este grave malentendido de lo ético, que termina con “dejar campo libre al arbitrio, a la tiranía y a la opresión”, Hegel puntualiza: **“Si en general es un punto firme que las leyes descienden de la voluntad divina, constituye sin embargo un aspecto también importante que el conocimiento de tal voluntad divina no es cuestión particular sino que compete a todos”** (H1, XVI, 238-9). Como todo saber, también el saber que tiene por objeto lo divino es siempre mediación, concepto, un saber en el cual todos pueden reconocerse y que, por lo tanto, es comunidad. De la pretensión de “poseer inmediatamente” lo divino puede “surgir sólo la destrucción de todas las relaciones éticas, la estupidez y el horror; y eso independientemente de quien ‘lleve adelante’ tal pretensión (H1, VII, § 270 A)”. [L108]

Es necesario recordar - si bien, extrañamente, no lo hace notar Losurdo - que la pertenencia al Estado no es extrínseca, como lo admite el ideal de servicio al Estado en la sección del mundo de la cultura de la Fenomenología (que corresponde a la época de Luis XIV). El estado somos ‘nosotros’ en reconocimiento mutuo. Aquí encuentra satisfacción también el socialismo de Losurdo. [MS]

El Estado tiene un sentido más amplio que el de mero gobierno:

“Pensar que la exaltación del **Estado, mejor sería decir de la comunidad estatal y de la vida política**, como lugar de la realización del hombre, sea de por sí la justificación del autoritarismo, significa desvirtuar los hechos. Quienes se oponen a esta exaltación del Estado son justamente los teóricos de la Restauración y, por ejemplo, Baader ve

en el ‘panteísmo del Estado’ un retazo de la edad revolucionaria y napoleónica.” [L120]

“Se ha visto con frecuencia en la hegeliana ‘divinización del Estado’ una prueba del acomodamiento del filósofo a la restauración; pero en realidad tal tema es expresión de una dura polémica justamente contra la Restauración, con particular referencia, una vez más, a la reacción católico-clerical, comprometida en primerísima fila en la desvalorización del rol del Estado, de las instrucciones y de la comunidad político-mundana. (F.Schlegel; Müller) [En las lecciones de filosofía del derecho del 20-21 un apunte afirma que] “**el Estado ejerce necesariamente el control sobre la religión**” en la medida en la cual esta última se manifiesta en actividades concernientes por ejemplo a la escuela y la educación (H5c 223-4)” [L119]

10. La libertad real.

Dado que no hay ninguna trascendencia, toda libertad que no se concrete en el presente es ilusoria. No es libertad la del esclavo cristiano que dice pertenecer a otro reino y así acepta su condición, aguardando su manifestación final. No es libertad tampoco la de quien adhiere a su ley moral interior independientemente de la situación jurídica efectiva. La conquista de la libertad debe ser política y jurídica, de lo contrario se trata de otros tantos intentos de fuga. Por otra parte, el individuo vive una independencia esencial de los otros miembros de la *polis*; los avances en la conquista de la verdadera libertad son sociales o no son avances [MS]:

“Las declaraciones de Hegel relativas al rol del Estado se pueden leer como otras de las tantas tomas de posición contra la ideología de la Restauración. “La idea de **la libertad es verdadera sólo en cuanto Estado**” (H1, VII, § 57 A): **no es libertad aquella fuga en la interioridad que la ideología dominante propagaba como consuelo y remedio de la irremediable pecaminosidad del mundo y de las instituciones políticas; para ser verdadera, la libertad debe concretizarse en instituciones objetivas, y no permanecer simple estado de ánimo, cerrazón solitaria en una intimidad inatacable desde el mundo externo.**

¿Qué es, por otro lado, la ‘espiritualidad’ - otra palabra de orden de la ideología de la Restauración - si permanece pura trascendencia tangible sólo mediante la conciencia moral y religiosa, si no se vuelve de algún modo terrena y objetiva? Y el Estado, las instituciones políticas, es ‘el mundo que se dio el espíritu’ (H1, VII, § 272 Z).

Sí, ‘la sustancia del espíritu es la libertad’, pero nos encontraremos con dos palabras vacías y engañosas si el espíritu, y por tanto la libertad, no se objetivase; ‘la completa realización del espíritu en la existencia’ es el Estado, las instituciones políticas (H1, XII, 30)”

Ya se ha visto la dura polémica de la filosofía del Derecho contra la remisión al “alivio” que proporcione la religión frente a instituciones injustas y opresivas, contra la invitación a la **fuga** de un campo, el de lo mundano y lo político, que, por definición, debería estar lejano y ser heterogéneo con respecto a las profundas exigencias espirituales del hombre. Es contra semejante ideología que Hegel afirma con fuerza: “El Estado es el espíritu que está en el mundo”: la función consoladora y conservadora de la religión queda desenmascarada; la espiritualidad que se funda sobre la celebración de la fuga de lo mundano y de lo político es denunciada como simple ‘oropel’ ideológico (H1, VII, § 270 A)

“Es el **catolicismo medieval** (y de la Restauración) el que, denigrando y desvalorizando al Estado y las instituciones políticas, **niega la posibilidad de una realización mundana de la libertad y de los valores espirituales del hombre**. La reforma, negando la distinción entre laicos operantes únicamente en lo mundano y sacerdotes depositarios exclusivos de lo espiritual, pone en discusión la contraposición entre mundano y espiritual, y sienta por tanto las bases para la reconsecración del Estado y de las instituciones políticas como lugar de realización de la libertad y del espíritu. L126

11. Revolución y conciencia Religiosa: el problema de la educación.

Es importante notar un simple hecho: muchas posiciones de adhesión incondicional y entusiasta a la Revolución Francesa que hoy revisamos fueron formuladas en forma contemporánea a la misma; en cambio, la posición de Hegel en la **Fenomenología** toma cierta distancia, y es novedosa; porque ve con unos años más de distancia los frutos de la Revolución. Para Hegel los ideales de la Revolución son correctos; lo que fracasó fue el método de aplicación. En efecto, hacia 1806 la situación parece volver a la época pre-revolucionaria, si no en el plano de la conciencia, que Hegel ve como irreversible, sí en el plano político.

La Revolución fracasó porque necesitaba un cambio de mentalidad a nivel popular para tener raíces sólidas. Hegel nota entonces que **el gran problema de su momento es cultural**. No subestima el “Volkgeist”. Al quedar la educación librada a la acción de la Iglesia, cualquier revolución queda condenada al fracaso de antemano. Es necesario tomar la educación. El cambio es lento; el movimiento del espíritu es lento, como dice el prefacio de la Fenomenología. Pero es efectivo. Y el problema no es tanto tener el gobierno, sino quién tiene las bases. Ya Gramsci, en cuanto al método, se encuentra *in nuce* en esta perspectiva.

Pero el catolicismo constituye un peligro para un régimen constitucional no sólo por las maniobras ilegítimas desde lo alto, **sino también por el fanatismo que suscita desde abajo**. Y Hegel tiene en este caso frente a los ojos una larga cadena de rebeliones populares, en nombre de la “santa fe”, contra los poderes constituidos y la autoridad legítima.

ma, de la Vandea hasta la contrarrevolución española. ¿Cómo pueden revelarse duraderas instituciones fundadas sobre la libertad, cuando la población es dominada por una religión que niega también la libertad de conciencia? **‘Pueblos que no saben que el hombre es libre en sí y por sí viven en el embrutecimiento tanto respecto a su constitución política, como a su religión: el concepto de la libertad es único en la religión y en el Estado.** Este concepto único es el más alto concepto que el hombre tiene y que es realizado por el hombre. El pueblo que tiene un falso concepto de Dios, tiene también un mal Estado, un mal régimen, malas leyes’ (H1, XVI, 237) Es claro que a la ‘servidumbre del espíritu en el dominio religioso corresponde una legislación y constitución de la servidumbre jurídica y ética y una condición de injusticia y de inmoralidad en el Estado real’ (H1, X, § 552, p.357)” [L105]

Se refleja sobre el hecho de que a semejantes conclusiones Hegel llega sobre la base de la experiencia **del movimiento revolucionario del 1820-21. ¿Por qué había fracasado?** ¿Cómo había podido acontecer que la contrarrevolución hubiese retomado tan fácilmente la delantera? Fue subestimada la fuerza de las convicciones religiosas, del fanatismo religioso, la amplitud y la capilaridad del consenso ideológico, con los cuales, gracias al catolicismo, podía contar la reacción. Hasta cuando las instituciones y la constitución no gozan del respeto de las masas y no les resultan algo sagrado - eso es posible sólo seguidamente a una dura lucha contra el catolicismo que relegan lo sagrado y todo valor en el más allá o bien en la interioridad o en la iglesia en cuanto vehículos de la revelación divina - estas normas jurídicas no están nunca en condiciones de ‘oponer resistencia duradera a la contradicción y a los asaltos del espíritu religioso contra ellos” **No es posible vincular a las nuevas instituciones las masas dejando a estas últimas a la merced de la influencia clerical** (H1, X, § 552, pp. 359-361)”⁷⁷

“Es necesario una renovación de la conciencia religiosa, para que esta lucha no permanezca minoritaria y privada de perspectivas.” [L113]

La experiencia ha demostrado la necesidad de hacer referencia a la concretez de la tradición histórica viviente: no se trata de pres-

⁷⁷ “siempre con referencia a la influencia de masa ejercida por la Iglesia, la doctrina del Derecho kantiana afirma vigorosamente el derecho del Estado “a intervenir, por cuanto respecta a las cuestiones evidentemente políticas, un influjo de los enseñanzas en contacto con el público que pueda ser de daño al orden público” (K, VI, 327). Fichte, el enérgico defensor de la libertad de pensamiento y de expresión, llega a invocar y justificar medidas drásticas para destronar la influencia clerical que amenazaba a las nuevas instituciones: el Estado que realizó una revolución ‘puede eliminar doctrinas de la Iglesia, que hasta ahora no excluían de los derechos civiles, porque son contrarias a los nuevos principios políticos...’”(F1, VI, 274) [L106-107]

cindir de las costumbres y de las tradiciones populares, sino llenarlos de nuevos contenidos de libertad.” [L115]

De tal modo se muestra que Hegel no sólo quiere plasmar los ideales iluministas sino que lo intenta hacer de modo más realista, teniendo en cuenta la fuerza de la tradición. En la explicación de uno de los pasajes de la Fenomenología, Hegel muestra el mismo intento que el Iluminismo pero con método diferente: la crítica al Ser supremo ilustrado:

“¿Qué religión popular es posible construir sobre la base de un más allá que se libra solamente como exaltación de un insípido gas, como exaltación del vacío ‘ser supremo’? (H1, III, 434) Hegel era un lector demasiado atento de Montesquieu como para no compartir con él la tesis según la cual “una religión rica de prácticas liga más que otra menos rica” (Montesquieu, Esprit des Lois, libro XXV, cap.II). El ‘ser supremo’, en último análisis es sólo ‘esta vacía esencia’ que para los alemanes es “el puro pensar” (H1, XX, 288). Pero si nos quedamos en el punto de vista de la autoconciencia no es posible construir una religión popular. O bien el ser supremo, ‘considerado objetivamente’, no es otra cosa que la materia. Rebosareis había creído poder contraponer el culto religioso del Ente supremo al culto ateo de la razón, pero para Hegel ‘el denominado materialismo y ateísmo’ surge como resultado necesario de la pura autoconciencia comprensiva”, es decir de la *rabinos* (288). Fue la misma experiencia histórica la que demostró el fracaso del intento de Rebosareis de imponer una religión de lo alto, fuera de la tradición histórica de su pueblo.” [L114]

12. La eventual justificación de la violencia.

En una paradoja típica de la Revolución Francesa, Hegel llega a justificar la violencia con tal de hacer vivir la libertad; si quedan agotados los demás recursos, hay que obligar a la gente a ser libre:

“Es absurdo ver la libertad sólo como ley y no también como *Gesinnung*, como disposición del ánimo. Instituciones que no tienen raíces en la conciencia popular no son por cierto sólidas. Para superar la escisión entre instituciones modernas y una religión que continúa siendo el instrumento del despotismo y de posiciones feudales, **Hegel parece querer sugerir también medidas enérgicas para derrotar la ideología de la contrarrevolución e impedir que pueda movilizar una base social de masa.** Es necesaria una lucha contra la ‘religión de la servidumbre’. ‘No cuenta que las leyes y el ordenamiento del Estado sean transformados en organización jurídica racional, si no se abandona en la religión el principio de la servidumbre. Las dos cosas son inseparables entre ellas: es una idea loca quererles asignar un dominio

separado, en la opinión de que su diversidad permanezca luego pacíficamente, y no explote en contraste y lucha.”⁷⁸ [L106]

“El terror no sólo es explícitamente justificado, sino que es objeto de celebración. La Enz. (H1, X, §394) subraya y exalta la “decisión” con la cual los franceses han impuesto la creación de un nuevo ordenamiento ético mundial contra la potente alianza de los numerosos secuaces del viejo” [L193]

No sólo Hegel; toda esta generación, que se escandaliza con el actuar de la Inquisición, justifica sin embargo como “exceso” el terror jacobino.

13. El alcance de la valoración de Federico II.

Si bien el tema excede el propósito de la tesis, es útil considerar otro de los motivos de alineación de Hegel por parte de la tesis de Lukács y seguidores bajo el bando “contrailuminista”. Se trata de los “honores” concedidos por Hegel en su período de Berlín a Federico II. Antes que nada es bueno recordar que también Kant lo celebra justamente en el ensayo “¿Qué es el Iluminismo?”.

“Es conocida la celebración de **Federico II** a la que Hegel se abandona en Berlín. ¿Es un síntoma de involución, casi de acomodamiento a la Prusia de los Hohenzollern, o bien dicha celebración, así como la celebración de Lutero, debe colocarse en el cuadro del esfuerzo constante del filósofo de traducir por así decirlo en alemán los resultados de la más avanzada cultura política europea, por construir una tradición nacional en la cual el pueblo alemán pudiese inspirarse para promover un proceso de renovación política y cultural? [L106]

“Pero las **reservas de Hegel sobre Federico II**, si bien atenuándose, no desaparecen del todo ni siquiera en Berlín. Una prueba de este hecho es la evaluación que las lecciones berlinesas dan de Klopstock, crítico despiadado, como se ha visto, del enfrancesamiento servil, corrupto y decadente de las cortes alemanas, comprendida la de los Hohenzollern.

Con tal propósito, la actitud de Hegel es más bien equilibrada. Por un lado el filósofo reconoce la función objetivamente progresiva desarro-

⁷⁸ “De cualquier modo, la afirmación de la necesidad de la Reforma no tiene el significado de un rechazo general de la revolución. Al contrario, la exigencia de superar aquella escisión entre nuevas instituciones y conciencia religiosa de las masas, que ha constituido y constituye un grueso obstáculo al progreso, **impulsa a Hegel a ensimismarse de algún modo con la lógica de los jacobinos**: “Bajo Robespierre, en Francia, ha reinado el terror e justamente contra aquellos que no tenían el sentimiento de la libertad, porque se habían vuelto sospechosos, es decir sospechosos a causa de esta disposición espiritual” (H1, XVI, 246). Un intento, cierto, desesperado e inútil que sin embargo nacía también de un problema real, el de despedazar la fuerza ideológica de la contrarrevolución, para asegurarse de la lealtad de la población y consolidar las nuevas instituciones. donde ha fracasado el terror jacobino, continúan fracasando - es el juicio de Hegel - los movimientos liberales” [L108]

llada por el enfrancesamiento de las cortes que, aun en su superficialidad e instrumentalidad, había sido el vehículo de difusión de una cultura más rica y más libre y de resquebrajamiento de la capa de plomo luterana y pietista.” [L187]

[...]

Pero, por el otro, Hegel reconoce la validez, al menos parcial, del punto de vista de Klopstock en su polémica contra Federico II”

Hegel en los escritos juveniles se muestra crítico con respecto a Federico II. En cambio en la época de Berlín se muestra favorable. Este itinerario parece justificar la tesis de Lukács sobre la involución de izquierda a derecha. Losurdo sostiene que las críticas de la etapa juvenil se dirigían al impedimento que Federico II colocaba para la formación de una conciencia nacional; en cambio, en Berlín, cuando esto está superado, se trata, a diferencia de los teutómanos, de reivindicar la importación de los ideales iluministas. Losurdo muestra un Hegel más preocupado por el curso de los acontecimientos que por elaborar la gran teoría; esta última se encuentra estrechamente en relación con su preocupación.

“El desarrollo del juicio de Hegel sobre Federico II es el desarrollo del juicio sobre el iluminismo alemán, y siempre en referencia a la cuestión nacional. En los escritos juveniles, mientras ‘el iluminismo’ cortesano parecía constituir el principal obstáculo para la formación de una conciencia nacional moderna, era lógico que el juicio de Hegel fuese particularmente severo” [L189]

“...en aquel momento, el iluminismo se presentaba como un aspecto del enfrancesamiento de las cortes (cfr GW), (H1, IV, 431) [...] En nombre de las luces, ‘la clase iluminada de la nación’ se empeñó en la destrucción de la tradición patriótica, rechazando como mera ‘superstición’ las fiestas y los ritos mediante los cuales un pueblo custodiaba la propia memoria histórica y celebraba la propia unidad (H1, I, 198. Todavía en Heidelberg, recordando retrospectivamente la situación que había caracterizado el final del siglo 18, Hegel recuerda cómo el iluminismo alemán estaba particularmente comprometido en destruir “las tradiciones de doctrinas y costumbres veneradas” (H1, IV, 431).

En Berlín, una vez que las *Befreiungskriege* habían puesto fin a la ocupación napoleónica, el problema central se volvía el de combatir el propagador anti-iluminismo, en el cual terminaban por confluír tanto los teutómanos como los teóricos de la Restauración: por esto Hegel expresa su más alto reconocimiento por el iluminismo francés y expresa un juicio más equilibrado también por lo que respecta al iluminismo alemán”. [L189]

“Y sin embargo no desaparecen del todo las críticas y las reservas expresadas en los escritos juveniles. El iluminismo alemán no tuvo “autóctona (*einheimische*) originalidad; fue una mercadería de importación” [L190]

“Despejado el terreno de la teoría de la ‘involución’, es posible ahora definir el real significado cultural y político del reclamo a Federico II por parte del Hegel berlinés. Si Lutero es el primer momento de la transcripción en clave nacional alemana de los resultados del desarrollo histórico moderno, Federico II constituye el **segundo momento**. No solamente la Revolución Francesa (y el iluminismo), también el rey-filósofo no gozaba de buena prensa en los años de la Restauración” [L196]

Con todo lo expuesto podemos notar cómo los ideales de unidad y autonomía que Taylor nota como los principales motivos de la indagación hegeliana, están intrínsecamente unidos, más de lo que Taylor los presenta. No se trata de dos ideales que Hegel por distintas razones se ve obligado a conjugar. Por el contrario; no hay autonomía sin la unidad que se expresa en el ‘nosotros’ hegeliano.

Por otro lado, me interesaba reforzar la tesis ya sostenida por Taylor acerca de la continuidad fundamental entre la juventud y la madurez de Hegel. Me permití adelantar varias de las reflexiones que corresponderían a la etapa berlinesa de su pensamiento para que en el momento de examinar la Fenomenología el lector pueda apreciar cómo ya están presentes en la obra de Jena.

Ahora bien; hemos visto cómo Hegel propugna una intervención en el campo religioso-educativo a fin de que su ideal logre efectiva realización. Pero no basta con enunciarlo. Hegel desarrolló el modo de valorar la religión en función de su ideal; Losurdo no se detiene en estas cuestiones. Pero Hegel sí. A eso vamos en el próximo capítulo.

15. El problema religioso: hacia el *Reich Gottes*.

El proceso de inmanentización en el plano del sujeto y en el político tiene su correlato y complemento a nivel religioso.

En este capítulo no sólo quiero mostrar este proceso sino también confirmar el contenido del ideal de Hegel expuesto en la *Fenomenología* como la realización de su ideal religioso. El “yo que es nosotros” y “el nosotros que es yo” es la expresión secularizada y definitiva del Reino de Dios [*Reich Gottes*].

El plano religioso se articula, según mi parecer, en tres problemas principales. El primero es la realización del ideal político hegeliano. El segundo es la elaboración teórica que realiza Hegel a fin de ubicar especulativamente en su sistema y su proyecto un acontecimiento histórico como lo es la Encarnación: Jesucristo. El tercero es el valor epistemológico que está dispuesto a reconocerle al conocimiento que se atribuye la religión. Este tercer punto lo trataré en el capítulo siguiente.⁷⁹

Así como en los análisis anteriores seguí a Taylor y a Losurdo, aquí me ayudo de Borghesi para la exposición del problema. Los estudios de Borghesi, profesor ordinario de Filosofía de la Religión en la Universidad de Perugia confirman sólidamente, a mi modo de ver, esta coincidencia.

1. El ideal.

Rozenweig, refiriéndose al período de Jena, escribió:

“El Hegel de aquellos años estaba dominado por una conciencia casi apocalíptica del presente, una conciencia que solamente Nietzsche poseerá con igual fuerza. Hegel creía vivir en su tiempo el final de una edad que había durado mil ochocientos años, y comenzar a tejer con su filosofía los vestidos vivos de la época nueva”⁸⁰

Así, el prefacio de la *Fenomenología* anuncia insistentemente la llegada de la nueva época. Esta conciencia es compartida por la generación de Hegel: Schelling, Novalis, Hölderlin. Esta nueva época coincide para Hegel con el comienzo de la realización definitiva del ideal de la juventud compartido con sus compañeros de estudio:

“No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispo-

⁷⁹ Me encargo de señalar cuando una tesis fuerte pertenece a Borghesi y cuándo es mía [M.S.] Si no lo señalo es porque me parece parte de la exposición compartida en general por los principales estudiosos. La inicial “B” seguida del número de página representa la cita del libro de Borghesi que figura en la bibliografía final. Los subrayados en negrita son míos. Las iniciales “EJ” se refieren al libro *Escritos de Juventud* que también se encuentra en el elenco de la bibliografía final.

⁸⁰ F. Rozenweig, *Hegel und der Staat*, München und Berlin 1920 (Analen 1962), tr.it. de A.L. Künkler Giavotto R. Curino, *Hegel e lo Stato*, Bologna 1976, p.215.

ne a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación.”[FE 12]

Borghesi comienza el libro planteando como clave de su exposición el problema del ideal hegeliano:

“El trabajo que sigue quiere intentar ofrecer una indagación articulada de tal “**ideal**” [más atrás: “el Geist como expresión definitiva del Reino de Dios”]. No obstante la mole de estudios dedicados al pensador de Stuttgart, una indagación de este tipo no es habitual. Ella permite sin embargo captar el “punto inflamado” a partir del cual el itinerario teórico, político y religioso de Hegel se vuelve plenamente comprensible. Esta idea es puesta a fuego a partir del ideal juvenil de Hegel, compartido por Hölderlin y Schelling, de una “**Iglesia invisible**”, una nueva Iglesia que tiene que sustituir a la antigua, visión esta que, dominada por una clara perspectiva joaquinista, está presente también en Novalis y, en su forma más manifiesta, en la reflexión berlinesa de Schelling.” [B12]

Este ideal, *Reich Gottes*, o como lo expresa en otros ensayos, la Iglesia invisible no constituye una consecuencia práctica de su sistema, o una idea muy importante entre otras, sino **el motor mismo de toda su filosofía**:

“Se suele decir de todo gran pensador que él meditó, en el arco de su vida, dos o tres ideas fundamentales retornando continuamente a ellas según profundizaciones y perspectivas distintas. Si ésta es una tendencia común, vale con mayor razón para un filósofo como Hegel, el cual constantemente reflexionó, desde los años de su juventud, **sobre un solo problema**, construyendo alrededor de él su especulación como posible solución del problema mismo. Este hilo rojo que vincula los años juveniles a los de la madurez **no es, a pesar de la mole de estudios dedicados al pensamiento hegeliano, inmediatamente evidente** entre los intérpretes más atentos [...] Cuando este núcleo es tematizado, resulta generalmente dado por la “dialéctica”. Con ello se olvida sin embargo el hecho de que **la dialéctica no es el objetivo primario** sino más bien un “método” adoptado y descubierto a partir de un objetivo que en sí lo precede y lo determina.”⁸¹

¿Existe una **perspectiva unificante** que no se sobreponga desde el exterior, por obra de los intérpretes, al pensamiento hegeliano sino que más bien constituya la real finalidad interna, reconocida como tal por su mismo autor?” [B17]

Borghesi remite al conocido pasaje que cité en un capítulo anterior:

⁸¹ Desarrollaremos este aspecto en el próximo capítulo.

“Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así que tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema”.

Es importante según mi parecer la oración que sigue:

“Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres”

Esto muestra que el ideal era práctico, la vida de los hombres. A su vez la carta es bastante hermética: parece un ideal secreto.⁸²

Escribía Hölderlin a Hegel:

“Estoy seguro de que te has acordado a veces de mí, desde que nos separamos con la consigna “Reino de Dios”. Por muchas metamorfosis que pasemos, creo que siempre nos reconoceremos en este lema. Estoy seguro de que, de cualquier manera que te vaya, el tiempo nunca podrá borrar en ti ese rasgo. También conmigo creo que pasará lo mismo. Y es que ese rasgo es lo que más amamos uno del otro”⁸³

Hegel le corresponde:

“¡Que venga el reino de Dios y no estemos mano sobre mano”![...] Razón y libertad siguen siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible (enero 1795) [EJ56/B21]

¿Podemos precisar el contenido de lo que ya en términos formales hemos identificado? ¿En qué consiste este ideal? El mismo Hegel va plasmando el contenido: va precisando cada vez más y a su vez lo modifica teniendo en cuenta la factibilidad. Un primer aspecto es **lo religioso vivido en función de la autonomía**:

“...el Hegel de los escritos teológicos para el cual lo que hay que superar es la positividad, la heteronomía político-religiosa contrastante con la autonomía de la razón” [B20]

Uno de los elementos rechazados tajantemente por Hegel y en forma fiel al iluminismo es el dogma. Es un atentado contra la autonomía:

⁸² Con Schelling, Hegel comenzó a encontrarse con su club y las simpatías políticas comunes lo condujeron gradualmente a instaurar relaciones de estudio y de amistad. No parece que sea el caso de considerar la filosofía en cuanto tal como lo que establecía un vínculo directo entre ellos” (cfr. Rosenkranz p.61) [B19]

⁸³ EJ p.49 cit. por [B21].

Hegel: “...placer de la certeza de hallar más firme, más madura aún la lealtad de la vieja alianza, alianza sin sellos ni promesas, de vivir solamente por la libre verdad y nunca, nunca, en paz con el precepto [dogma] que opiniones y afectos reglamenta”⁸⁴

Segundo elemento: **esta autonomía está ligada intrínsecamente a una forma de comunidad, que la hace factible.**

Como ya vimos en Losurdo con respecto al problema del fracaso de la Revolución Francesa y la importancia de la educación, Hegel ataca a la separación Iglesia-Estado de los iluministas, pero justamente por motivos ilustrados. Por otro lado, el ideal de un tipo de comunidad acorde con el ideal de la autonomía ya está presente en Kant, que vislumbra en sus últimos escritos su importancia. Kant hablaba de “comunidad ética”⁸⁵. A su vez, ya desde Kant, las consideraciones de los ‘90 apuntaban a una revolución espiritual, menos violenta y más efectiva; veían los resultados del Terror. Desde la juventud Hegel constata la necesidad de una nueva religión, por motivos políticos.

He aquí entonces el ideal presentado en un perfil más preciso:

“El problema que entonces mueve la entera reflexión hegeliana juvenil es un **problema práctico: ¿cómo realizar una comunidad de hombres libres en la medida en la cual el cambio puramente político es de por sí insuficiente para realizar un fin semejante?** El ideal de los años juveniles está dirigido a la edificación de un “reino de Dios”, que sin embargo tiene su lugar en una Iglesia invisible. [B35]

Uno de los elementos del cristianismo que es necesario eliminar es **la idea del pecado original** [o concepción de la radical corrupción de la naturaleza humana]⁸⁶. Porque si el hombre no es capaz por sí mismo de realizarse, aún cuando se “asocie” su esfuerzo a los demás, entonces necesita de “otra cosa” que no es él mismo del que depende para su efectiva realización [MS]. **Y por tanto si quien puede ayudarnos se traduce en términos de realidad humana, como es el caso de la Revelación Cristiana, a juicio de Hegel como del Iluminismo en**

⁸⁴ Werke p.230. “Der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung, die Meinung und Empfindung regelt, nie, nie einzugehen.” Hegel, Religión popular y cristianismo “no tienen que contener nada que, afirmando o determinando algo dogmáticamente, trascienda los límites de la razón”. [B50]

⁸⁵ Así dice Borghesi respecto de Kant: “La diferencia humillante entre laicos y clérigos termina por desaparecer y de la verdadera libertad nace la igualdad sin anarquía, porque, aún obedeciendo cada uno a la ley que él mismo se prescribe, debe ver en ella también la voluntad, que la razón manifiesta, del que rige el mundo, que recoge bajo un gobierno común todos los demás hombres, dando lugar a un Estado [ético] del cual la Iglesia invisible era, antes, una representación y una preparación inadecuadas”. [...] “este “todo”, como comunión invisible de los hombres racionales, del cual aquella iglesia invisible es sólo “representación” inadecuada, no puede ser provocado por una vía exclusivamente política, no puede ser el mero resultado de una revolución” (Kant, La religión dentro de los límites de la razón) [B29]

⁸⁶ Cfr. Apartado en el capítulo sobre Cassirer dedicado a la religión en el Iluminismo.

general, el peligro del clericalismo es inminente [MS]. Este prejuicio no tendría cuenta, según Hegel, de que “el principio de la corrupción no sólo de los hombres, sino también de la naturaleza humana, es contradicho por la experiencia allí donde la humanidad no fue humillada por gobiernos malvados”⁸⁷

“La persuasión, **derivada de Rousseau**, de que la naturaleza del hombre es fundamentalmente buena y que el mal es el producto de una mala educación moral y ético política, es una constante en los escritos hegelianos juveniles. El rechazo de la idea de pecado original es entonces punto esencial, mediante el cual el ‘humanismo heroico’ se opone al cristianismo”. B45

Sin embargo hay un factor que diferencia a Hegel del Iluminismo: **el anticosmopolitismo**. ¿Por qué motivo? A mi modo de ver, por dos razones [MS]. En primer lugar por el realismo de la tradición propio de Hegel. Los ideales que no se proponen entretejiéndose con la tradición a la que pertenece el individuo, no tienen perspectiva de éxito. En segundo lugar, porque la multiplicidad de estados mantiene la posibilidad de crecimiento a través de la competitividad y la lucha. Una sociedad cosmopolita al modo de Kant no tendría la fuerza de progreso propia del choque dialéctico.

Sin embargo debemos notar que en Hegel el anticosmopolitismo va acompañado a su vez del **antiparticularismo**. Es uno de los motivos de su batalla cultural el intento de la unificación de Alemania, y es ésta una de las razones por las que rechaza el ideal de la *polis* griega, como habíamos visto con Losurdo. ¿Cómo entender esta conjunción de anticosmopolitismo y antiparticularismo? [MS] En las Lecciones de Filosofía de la Historia Universal el criterio que explica esta conjunción aparece como un estribillo, que se expresa más o menos así: “y esto forma parte de la Historia Universal”. Es decir, lo particular tiene valor en la medida en que está destinado a tener significación universal: así se explica su modo, por ejemplo, de valorizar la Reforma o la figura de Federico II. La cuestión sigue siendo cómo realizar los ideales ilustrados de autonomía sin caer en la fragmentación social.

También Borghesi se refiere al Erstes Systemprogramm⁸⁸. A su parecer, más allá del problema de la autoría del escrito, tanto Schelling como Hegel comparten la misma preocupación. La función de la *Volksreligion* es “colmar el hiato entre elite y pueblo determinado por la secularización producida por la *Aufklärung* [B52] Pero fundar, “construir” una religión, una “mitología racional”, no es poca cosa y Hegel no tarda en darse cuenta”. [B53:] La mitología no encuentra adhesión en la clase iluminada. El **problema** se plantea entonces en estos términos:

**“¿cómo sanar la separación determinada entre elite y pueblo?
¿Cómo llevar la masa a la autonomía de la razón y de la moral?”**
B55

⁸⁷Hegel, Religión popular y cristianismo

⁸⁸ Lo atribuye a Schelling pero nota que es copiado a mano de Hegel. [B51]

Para seguir precisando aún más el ideal, la muy significativa la cita que de Jamme hace Borghesi []

“En Tubinga el optimismo iluminista de Hegel y el pensamiento milenarista de Hölderlin, coloreado por tonos pietistas, se combinaron con la reivindicación kantiana de la autonomía en vista de un proyecto educativo nacional, que habría debido ayudar a preparar ideológicamente una revolución política en Alemania (según el modelo francés), revolución considerada en ese entonces necesaria; a través de una nueva mitología se habría debido crear una nueva religión popular, se habría edificado el Reino de Dios ya aquí sobre la tierra y eliminado de una vez para siempre la alianza, considerada fatal, entre la ortodoxia cristiana y el despotismo político. **El gran objetivo era una sociedad libre, sin más señores y siervos: el obstáculo más significativo que impedía la realización, es decir, la idea de un Dios trascendente y soberano, tenía que caer primero. El postulado de que el hombre “deba ser libre” y que para llegar a esto sea necesario restablecer la unidad originaria entre Dios y el hombre**, este espinosismo revolucionario, no sufre modificaciones esenciales en Hölderlin y Hegel hasta el 1798/99.” B57

La cita es preciosa porque contiene prácticamente todos los elementos en juego que reclaman una resolución.

Confirmando la continuidad entre Hegel joven y el maduro que fui mostrando en los capítulos anteriores, Borghesi sostiene que **el pasaje de Berna a Frankfurt no debemos entenderlo como el tránsito de la etapa iluminista a la renegación, sino a la concretización**. Apoyándose en Pöggeler [B58], explica que ‘concretización’, significa que el Hegel de Frankfurt une la desilusión frente a la Francia revolucionaria junto a la intacta confianza en los ideales ético-políticos de la Revolución.

Surge en Hegel una “crisis de propuesta” que Haym le achaca duramente.

“Él, por un lado, considera utópica la noción cristiana del *Reich Gottes* - irrealizable y entonces, por contragolpe, génesis indirecta de una Iglesia mundana - y, por el otro, niega validez a la separación kantiana de Iglesia y Estado así como se presenta en el Fichte del *Naturrecht*. Aquella separación, considerada por el Iluminismo la lógica respuesta a la clericalización del Estado, es rechazada porque el estado sin la Iglesia está privado de Ethos...” [B60]

De esta crisis de propuesta Borghesi observa:

“Esta Iglesia, sin embargo, **no se comprende exactamente dónde está**. Es un “ideal de la razón” del cual se nutre el imaginario de la Aufklärung y del naciente Romanticismo. En sí es un objetivo polémico,

dirigido a vaciar y a sustituir la iglesia cristiana, a crear una nueva unión, un vínculo que presupone una “nueva religión” B64

Paralelamente, en la Constitución de Alemania, Hegel saca algunas conclusiones acerca de la Revolución Francesa. Son de notar expresiones como las siguientes:

“la anarquía se ha separado de la libertad.” “La libertad es efectiva sólo dentro de un Estado regido por una constitución y por ordenamientos racionales.” [B59] “La estupidez del entusiasmo que no sabe ver más allá de los fantasmas ideales sin darse cuenta de aquella verdad que está en la potencia. [B69-70].

Notemos que el desprecio de Hegel por el “deber ser” iluminista no es una negación del plano normativo sino a la pretensión de una evaluación más realista de la posibilidad de una evolución hacia los ideales, partiendo entonces **de lo potencial** en vez que de un ideal absoluto: el ideal nos hace ver el potencial, y procede modificando lo existente.

“La noción de “**nueva religión**” es la última vez que aparece en la página hegeliana (En Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural) Tres años después, lecciones de Jena sobre la filosofía del Espíritu (1805-1806) el cristianismo se vuelve, en modo sorprendente, la “religión absoluta”, aquella en la cual “la naturaleza divina no es otra que la naturaleza humana” frente a la cual “todas las demás religiones son imperfectas” B73: “Al punto que ahora, y solamente ahora, Hegel toma definitivamente distancia de la idea de la superioridad del mundo clásico sobre el moderno. Lo que hace de divisor de aguas es el **principio de la subjetividad**” B74

Este principio se halla en el protestantismo. Ya vimos su significado. Sin embargo, el problema del protestantismo es que es incapaz de transformar la objetividad de la situación política.

El principio de subjetividad es insuficiente, pero sienta las bases antropológicas sólidas para un nuevo sistema político que compatibilice la religión y la autonomía de la razón. Con el cristianismo, que por un lado en su versión católica se cae en la fuga en el más allá, se abre sin embargo la posibilidad de la divinización del hombre. Es lo que veremos en la interpretación que hace Hegel de Cristo. Hegel no pierde el horizonte: dice en la Filosofía del Espíritu de Jena:

“La realidad del reino del cielo es justamente el Estado” [B77]

Comienza la revalorización de Hegel del protestantismo como habíamos visto según Losurdo. El protestantismo permite un Reino de Dios en la tierra, como lo afirmará Hegel claramente en varias ocasiones en sus Lecciones de filosofía del Derecho y de Filosofía de la religión. Así por ejemplo:

Lecc.Fil.Rel. : “Esta condición se presenta en los Estados protestantes y puede encontrarse sólo en estos, porque en estos se da la unidad de la religión y del Estado. Las leyes del Estado valen como racionales y divinas a causa de esta originaria y presupuesta armonía y la religión no tiene principios suyos propios que estén en contradicción con los que están en vigor en el Estado”. [B77]

A partir de 1805/1806 el *Reich Gottes* y la Iglesia invisible no son más la meta de un ideal futuro, sino el resultado actual de un proceso histórico en vías de cumplimiento [B78]

En la Fenomenología Hegel ve la Ilustración victoriosa – en cierto sentido - sobre la fe.

“Y, por el otro, una suerte de metamorfosis del cristianismo reformado en una nueva síntesis de razón y religión de límites todavía indistintos. De esta “metamorfosis” tratará ampliamente la Fenomenología del Espíritu, allí donde examina la lucha entre Iluminismo y superstición. El resultado de este conflicto es dado, para la fe, por un vaciamiento de su contenido sobre el cual se ejerce la crítica disolvente de la razón. Para ella la fe se vuelve un “puro anhelo”: su verdad es un vacío más allá, al cual no es más posible encontrar un contenido, porque todas las relaciones se volvieron distintas. En efecto, la fe así se vuelve la misma cosa que la ‘aclaración’ (*rischiamento*), es decir, la conciencia de la relación de lo finito en sí hacia lo Absoluto privado de predicados, desconocido e incognoscible; sólo que la aclaración es la ‘aclaración’ *satisfeccha*, mientras que la fe es la ‘aclaración’ *insatisfeccha*”. [B79]

Notemos [M.S.] cómo Hegel remarca la insatisfacción en la que queda la fe. Es un puro anhelo. Mientras que el Iluminismo queda por el momento satisfecho.

Borghesi sintetiza los pasajes posteriores hasta que, del mismo modo en que lo nota Valls Plana, el itinerario real de la composición del yo y el nosotros llega a su término gracias al perdón mutuo, luego de pasar por otras posiciones aún unilaterales. Es muy valiosa para mi tesis la cita siguiente:

“El ‘espíritu’ es Dios entre nosotros, es el vínculo que une las autoconciencias libres que se reconocen tales una con la otra, es el reino de Dios de los muchos Yo que han llegado a la conciencia de la propia esencia. Es la “sustancia absoluta, la cual, en la perfecta libertad e independencia de la propia oposición, o sea de autoconciencias distintas que son por sí, constituye la unidad entre ellas: “Yo que es nosotros, y nosotros que es yo”. La comunión de las conciencias indica aquí la nueva sustancia - la sustancia hecha “sujeto” - que, después del final

del *ethos* clásico, se vuelve posible, gracias a la mediación del cristianismo, en el tiempo presente”. Es el “Reino de Dios” al cual apuntaba en los años juveniles, la unión viviente de las conciencias que, reconociéndose recíprocamente como libres, actúan en sí mismas la realidad de lo divino. [...] Solamente en la superación de la escisión entre el más acá y el más allá - la separación que sigue al fin del mundo clásico - lo divino puede volverse *presente* y su reino manifestarse.

En síntesis; Hegel deja de lado la idea de una nueva religión, no sólo porque ve como imposible su eventual elaboración, sino porque descubre que el principio de subjetividad - que se trata de una peculiar interpretación del luteranismo - permite establecer más sólidamente el ideal buscado de lo que hubiese podido una nueva religión. Lo divino no hay que buscarlo más allá de nosotros; y por tanto queda asegurada ontológicamente la posibilidad de la autonomía contra toda ilusión de un más allá [MS].

Ahora bien; se necesita una **segunda reforma** que permita al principio de subjetividad objetivarse políticamente; porque por el momento el viejo protestantismo se muestra libre de “Roma”, pero incapaz de toda concreción política. Por otro lado no es necesario que sea el mismo protestantismo el que deba realizar el cambio, es suficiente conquie lo legitime religiosamente.

Aquí converge el titánico y genial esfuerzo especulativo de unificación del proceso reformista con el iluminista, ambos encontrando su cauce común en el idealismo absoluto. Al repliegue en la subjetividad del protestantismo, celebrado por Hegel pero incompleto, le corresponde el repliegue en la subjetividad de la edad moderna, que logra su consumación teórica y su difusión cultural con el Iluminismo; proceso también incompleto pues aún reconoce consistencia a la objetividad fuera de nosotros, aún cuando la considera incognoscible.

[MS] Paralelamente, catolicismo y realismo están estrechamente ligados. El primero reconoce un ser supremo fuera de nosotros, y el realismo reconoce consistencia a la realidad externa, aún cuando esta consistencia no está dada por sí misma sino por Dios.

[MS] El contenido de verdad del catolicismo para Hegel puede ser resumido en dos elementos fundamentales: el primero es que habla en términos de iglesia, y por lo tanto de polis, y en este sentido es menos ingenuo antropológicamente que el iluminismo; el segundo es la riqueza especulativa que contienen sus dogmas, frente a la pobreza creciente del luteranismo.

[MS] Estos dos elementos quedarán asimilados - es decir, valorizados y reducidos - por la teoría hegeliana. Sintéticamente el principio de asimilación consiste en primera instancia en subjetivizarlos, pero de acuerdo al sujeto cósmico que veíamos en Taylor⁸⁹; y en segundo lugar, como parte de este itinerario de inmanentización, traducir la teología católica de su autoconcepción en términos de acontecimientos y sucesos históricos como manifestaciones de un Dios perso-

⁸⁹ “esta unidad, en la cual consiste el Absoluto, presupone la recompreensión de la objetividad dogmática católica dentro de la forma de la conciencia protestante, así como ella emerge al término de aquel proceso de desarrollo (=secularización) por el cual el Ser divino aparece como determinación inmanente de la conciencia misma” [B96]

nal, trascendente y libre, a una concepción de tipo neoplatónico en términos de proceso necesario.

“El problema de la concepción católica es que la objetividad “aparece como un quid extraño con respecto a la autonomía de la conciencia, como una irreductible “positividad”.”[...] “Ya en el Iluminismo fue puesto el principio de que este contenido es un contenido actual, del cual yo puedo convencerme interiormente, y que todo es reconducido a este fundamento interior” “Si el límite del Iluminismo está en su determinar objetivo como algo finito, eso no le quita, para Hegel, el mérito de haberlo inmanentizado, es decir hecho presente y actual para la conciencia” [B95].

De hecho “la tarea de la recientísima filosofía alemana consiste en el volver ahora la unidad del pensar y del ser, que es en general la idea fundamental de la filosofía, ella misma objeto, o en el concebirla, es decir en el aferrar lo más íntimo de la necesidad, el concepto”. [B96]

La filosofía lleva al “*inveramento*”⁹⁰ de la religión, a tal punto que Hegel no tuvo prurito en declarar:

“Yo soy luterano, y la filosofía me ha fortificado mi protestantismo” [B97]

Para Rosenkranz con el término “protestante” aquí debe entenderse “aquella forma de religión que funda la conciliación entre Dios y el hombre a través de la certeza de que la esencia de la autoconciencia humana tiene como contenido propio la autoconciencia divina y tiene por eso la libertad como su forma”. [B97_{nota}]

2. La interpretación de Hegel de la “figura” de Cristo y “la muerte de Dios”; la libertad.

a) Jesucristo y el principio de la libertad

[MS] En los pasajes de la Fenomenología que estudio no aparece el nombre de Jesucristo. Aparece “el Hijo” y otras denominaciones. Es útil comprender cómo Hegel ve la importancia de concentrarse en la interpretación del valor ontológico e histórico de Jesucristo. Es una figura clave, que puede ser de gran utilidad para su sistema o de gran ruina. En efecto, Cristo tiene la pretensión nada más y nada menos de ser Dios hecho hombre. Hegel toma mano de su “método especulativo” y logra una interpretación asombrosa.

[MS] Con Jesucristo el hombre por primera vez logra unidad con lo divino en cuanto autoconciencia. Jesucristo se dice Dios. Para él no hay diferencia entre sí mismo y lo divino. En él logra la unificación el más allá con el más acá; y entonces es el comienzo del cumplimiento del ideal de la Fenomenología. Es la inauguración en la historia del principio de subjetividad.

⁹⁰ Término italiano muy adecuado y difícil de traducir: hacerse verdadero pero en el sentido hegeliano.

“Hegel puede aquí jugar sobre la ambigüedad misma del término *Menschwerdung*, que, diversamente del latín ‘*incarnatio*’, contiene la idea del devenir, de ‘*feri*’, ‘*werden*’. Al punto que en él “la inmanetización no designa más la unión de las dos naturalezas, sino más bien el pasaje de una en otra naturaleza” Dios se vuelve hombre, en el sentido de que la esencia de Dios es de cesar de ser Dios para volverse hombre” [B246]

El problema es que el principio de subjetividad debe extenderse a todos los hombres. No debe quedar sólo en Jesucristo: según la interpretación de Hegel, éste es justamente el mensaje de Jesús de Nazareth. Y esto no puede proseguir sino con su muerte. El significado de su muerte está estrechamente ligado con la ontología de la comunidad cristiana.

“Lo que para la comunidad aparece en Cristo es verdad para cada hombre: cada hombre es “divino”, es infinito-finito, es parte del todo, de la sustancia divina que se manifiesta en cada individuo.” [B256]

b) La muerte de Dios y la comunidad cristiana.

La muerte de Cristo tiene una doble consecuencia: es muerte de un hombre y es muerte de Dios. Pero sobre todo de Dios. Así se difunde universalmente el principio de la subjetividad. Dice en la *Fenomenología* en la sección de la religión revelada:

“La muerte del mediador es muerte no sólo del lado natural de ello en su ser para sí particular; no muere solamente el envoltorio ya muerto, sustraído a la esencia, sino también la abstracción de la esencia divina.”

“La muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia infeliz: que Dios mismo ha muerto. Esta dura expresión es la expresión del más íntimo saberse simple, el retorno de la conciencia a la profundidad de la noche del yo=yo, que nada más que esté más allá de ella, distingue ni a sí. Este sentimiento está entonces en el hecho de la pérdida de la sustancia y de su contraponerse a la conciencia, pero al mismo tiempo es la pura subjetividad de la sustancia, o sea, la pura certeza de sí mismo que faltaba a ella sea como objeto, sea como inmediato, sea como esencia pura. Este saber es entonces la espiritualización con la cual la sustancia se ha hecho sujeto, con la cual su extrañamiento y falta de vida son muerte, y ella se ha hecho entonces efectivamente autoconciencia simple y universal”.

[MS] Con la muerte de Jesucristo comienza la autoconciencia de la divinidad del hombre, la nulidad de lo trascendente y el final de la búsqueda angustiante de un más allá. No son necesarios ningún otro mediador, ningún sacerdote, porque el más allá no existe; es sólo el desdoblamiento del Espíritu que se dirige a la autoconciencia de la unidad de los dos lados.

“En otras palabras, el hombre no tiene más necesidad de un “*unus mediator*” perpetuo, puesto que, después del evento paradigmático de este Uno, todo hombre se vuelve mediador de sí mismo y lo puede y lo debe ser en el Espíritu que todo vivifica” [B247].⁹¹

No es difícil notar que ataque más profundo a toda “mediación” no encontramos en toda la trayectoria de la Ilustración. La comunidad cristiana tal como lo concibe el protestantismo (según la interpretación hegeliana) es el acercamiento más próximo a la verdad. Y la **verdad** desde el punto de vista del contenido en su manifestación acabada - me atrevo a sostener [M.S.]⁹² - es la meta de la Fenomenología (pasaje clave). “Dios está entre nosotros” significa que ya no está más allá; ya no existe el corte entre el más allá y el más acá, propio de la figura de la fe que se expone en los pasajes que son centrales en el estudio de mi tesis.

Sin embargo, la verdad todavía no está realizada. El problema remanente es que la comunidad protestante reconoce un “Dios entre nosotros” pero que es “Otro”; aún sigue siendo otro objeto, distinto del sujeto. Todavía la diferencia no queda resuelta.

“la comunidad aprende esta verdad en el velo de la fe por la cual sólo Cristo es el hombre-Dios. La superación de este velo es el pasaje de la religión a la filosofía por la cual el “Único” decae a “figura de un proceso ideal, lógico dialéctico, que lo recomprende. En este sentido la filosofía realiza a la religión, manifiesta el contenido de verdad que ella se limita a “representar”. Como “representación” la religión no trasciende definitivamente el plano fenomenológico; ella permanece aún bajo la figura de la “conciencia infeliz”, de la alteridad entre la conciencia y el objeto. B256

La expresión epistemológica de esta diferencia remanente es la representación [*Vorstellung*]. Es propia de la conciencia religiosa, tanto de la fe católica como del protestantismo, si bien en el segundo caso es más evolucionada; pero en realidad es propia más bien de todo realismo o vestigio de realismo.

El proceso de inmanentización de toda trascendencia debe demostrarse en otro plano: el epistemológico. La demostración seguirá dos direcciones:

⁹¹ “...en Hegel es más exacto hablar de una *kenosis* subsistente que de la *kenosis* de Dios en el Cristo”, de una *kenosis* del concepto que, alienándose en el particular (en el espacio-tiempo de la intuición representación) se recupera luego de ello para volver en sí, idéntico consigo. En este proceso el concepto no aparece más como extraño a nosotros, el Dios que la imaginación proyecta fuera de nosotros, sino más bien como fundamento interior, que generando su opuesto, el nivel sensible y finito del conocer, se media con ello, negándolo, e volviéndose así lo que, en sí, es ya potencialmente: espíritu, pensamiento de pensamiento, autoconciencia sustancial. Esto es el significado especulativo, no meramente teológico, que la consideración pensante saca de la muerte de Dios”. [B247]

⁹² Desde el punto de vista formal la verdad consiste en la unidad sujeto-objeto, o mejor, sustancia-sujeto. La dificultad es captar en qué consiste exactamente esta unidad. Es esta cuestión a la que aquí respondo.

- a) de la representación al concepto, tarea en parte de la Fenomenología, si bien en esta obra el acento está puesto en la estructura y la dinámica de la conciencia;
- b) del concepto a la representación, tarea de la futura Ciencia de la Lógica.

Pero antes de pasar al próximo capítulo, así como definí el contenido de la verdad a partir de la tesis, conviene, aunque sea en forma sucinta, decir algunas palabras de cómo Hegel concibe la libertad.

c) La libertad según su fundamento ontológico.

La resolución del problema ontológico es la antesala de la fundamentación de la libertad. Ésta queda definida como la ausencia de todo factor externo al 'nosotros' que obstaculice la autonomía teórica y práctica:

“Libertad como verdad abstracta es el comportarse hacia lo objetivo no como hacia un extraño; ahora bien en la libertad se pone también de relieve la negación de la diferencia, del más allá. Esto aparece en la forma de la reconciliación.” [B263]

En principio, como resaltaré en la conclusión, resulta [MS] que Hegel tiene una originaria percepción hostil de todo ente trascendente: el hecho mismo de que trascienda al hombre lo hace extraño, a tal punto que trascendencia y extrañeza parecen ser sinónimos para la concepción hegeliana:

“La libertad reside en el hecho de que el hombre no tiene más ningún Dios sobre sí al cual rezar y obedecer; libertad y reconciliación, es decir identificación - que no significa identidad inmediata, naturalista, sino mediata y reflejada - entre lo humano y lo divino, entre el yo empírico y el yo racional” [B264]

De la difusión del principio de subjetividad deriva **la verdadera igualdad**:

Hegel “En esta conciencia el hombre conoce la idea divina, el universal, y se sabe sobre toda localidad, nacionalidad, estado, condición de la vida. Los hombres son ahora iguales y no soportan la esclavitud” [B264]

16. El problema epistemológico: somos ‘nosotros’ quienes decimos qué son las cosas.

“Además todo el sistema de su educación y formación era tal, que cada uno había adquirido sus ideas por sí mismo de la experiencia, y no conocían la fría erudición libresca, que sólo carga el cerebro de signos muertos, sino que en todo lo que sabían, todavía podían decir cómo, dónde, por qué lo habían aprendido.”

Sobre algunas diferencias características de los poetas antiguos

[con respecto a los modernos]

[Dok 49] 07/08/1788 (trad. por Ripalda [1978])

También en el plano epistemológico desarrolla Hegel el itinerario de la inmanentización. Veamos a grandes líneas, en vistas a la comprensión de los pasajes fenomenológicos en cuestión, cómo concibe Hegel este proceso.

La exposición podemos subdividirla en las siguientes cuestiones: 1) el ‘yo’ como paradigma; 2) la estructura de la conciencia; 3) la evolución de la representación hacia el concepto como ideal epistemológico de la Fenomenología; 4) el tránsito desde el concepto hacia la representación en la Ciencia de la Lógica; 5) el problema de la certeza sensible en la Ilustración; 6) el concepto de ‘signo’ en Hegel.

1. El yo como paradigma.

En su libro sobre la crítica de Hegel al Iluminismo, Hinchman⁹³ sostiene que la clave de comprensión de la filosofía hegeliana se encuentra en su noción de ‘concepto’⁹⁴. Pero para comprender esta noción debemos deshacernos de lo que el empirismo inglés entiende por ella; o más bien, tenemos que captar la crítica de Hegel al empirismo inglés. Esta crítica se centra en la prioridad que Hegel da a la autocomprensión originaria del ‘yo’ frente a los intentos de comprensión naturalistas de la Ilustración.

En capítulos anteriores expresé mi punto de vista de los pensadores que pretenden descubrir la verdadera clave del pensamiento hegeliano, y cómo se

⁹³ Cito su libro (cfr. bibliografía final) con las iniciales HCH

⁹⁴ [HCH 5] Es interesante la observación de Hinchman acerca de dificultad para comprender la filosofía de Hegel: “La filosofía especulativa de Hegel es notoriamente difícil. Al principio uno se inclina a culpar su oscuridad a la terminología de Hegel dado que sus conceptos cruciales son definidos uno en referencia a otro. Pero una inspección más estrecha con frecuencia convence al lector de que la terminología hegeliana se adecua muy bien de hecho a los pensamientos que la sostienen. El problema real al interpretar la obra de Hegel es menos semántico que conceptual. Nos fuerza a pensar en nuevas formas que frecuentemente desafían la expresión en el lenguaje del sentido común o incluso de la filosofía tradicional [HCH10]

hace necesaria una complementación entre ellos en la medida en que aciertan en sus análisis. Intento demostrar sin embargo cómo la ‘clave’ no se encuentra en determinada teoría sino en un intento que ya se halla presente y define al Iluminismo: el intento de inmanentización como aseguración de la autonomía radical. Considero que el libro de Hinchman retoma muy bien el tema del ‘yo’, siguiendo el planteo amplio de Taylor, como Hinchman mismo lo reconoce. La teoría hegeliana del ‘yo’ no pretende oponerse a las concepciones iluministas sino superar las contradicciones en que éstas entran y les impiden afirmar sólidamente la autonomía racional. Vemos entonces en qué consiste esta crítica de Hegel al Iluminismo, y por qué no, a la modernidad en general, pues el origen de la concepción iluminista del yo se remonta a Descartes.

Como resultado del cartesianismo tenemos un ser dual:

“por un lado, observadores distanciados, *res cogitans*, o el insatisfecho ‘Yo pienso’ que forma en todo caso el sujeto de conocimiento; por el otro, máquinas apetitivas explicables en términos de causa y efecto o *res extensa*. [...] Así, estrictamente hablando, el conocimiento de mí mismo como parte de una sustancia extensa no es autoconocimiento del todo, sino más bien conocimiento del no-‘yo’. Una solución a este problema puede ser la de negar la realidad del ‘yo’ y así del conocimiento de sí como distinto del conocimiento de la naturaleza. Este es el camino que Hume y muchos otros filósofos ilustrados eligieron seguir.” [HCH 6]

Así para la Ilustración conocemos lo que somos en la medida en que conocemos la naturaleza. Pero esto supone lo siguiente:

“que el conocimiento de sí procede indirectamente. Primero construimos un paradigma basado aparentemente en el conocimiento de la naturaleza; en otras palabras, comenzamos con lo que no somos; salimos fuera de nosotros mismos. Allí, entonces, volvemos a nosotros mismos con un modelo pretendidamente apropiado en la mano. Siguiendo la tradición kantiana (y también de Descartes), Hegel invierte el procedimiento típico empleado por el Iluminismo - y su resultado, la ciencia moderna - para adquirir conocimiento sobre uno mismo. En lugar de acercarnos al conocimiento de sí por medio de modelos de conducta sacados del mundo externo, natural o *res extensa*, Hegel sugiere que el conocimiento de sí, el conocimiento del ‘yo’, nos proporciona un paradigma para el cual encontramos aproximaciones en la realidad externa.” [HCH 7]

La posición de la Ilustración no carece de consecuencias problemáticas, que perjudican la posibilidad de la efectiva autonomía de los individuos:

“A primera vista, esta doctrina se asemeja a una celebración de la autonomía del individuo contra las tradiciones opresivas e irracionales.

Y en cierto sentido es así. [...Ahora bien] Sus ataques a las tradiciones con frecuencia envuelven la afirmación (o velada sugerencia) de que las instituciones existentes son ‘no-naturales’. Al desarrollo real histórico contrastan una imagen de cómo los hombres hubiesen actuado si la pernicioso influencia de instituciones artificiales no hubiese estado presente, o hubiesen éstas sido removidas.”

Pero esto esconde una visión del hombre reduccionista y mecanicista:

“Desde Hobbes a Helvétius, no puede haber *summum bonum*. El hombre está destinado a una interminable lucha por la satisfacción, una cadena de deseo-gratificación-renovado deseo que termina sólo en la muerte” [...] “En términos político-filosóficos, podemos mirar el proyecto hegeliano como el intento de preservar y exaltar [*enhance*] la tradición de los ‘derechos humanos’ de la Ilustración separándola de lo que el veía como su cruda e inadecuada imagen del hombre. Para Hegel, somos lo que sabemos que somos. Si nuestro conocimiento de nosotros mismos culmina en una visión de la necesidad mecánica que domina a la naturaleza (nosotros incluidos), habremos fracasado en volvernos lo que potencialmente podríamos llegar a ser: seres genuinamente libres”

Las reflexiones y los argumentos de Hinchman confirman a un Hegel preocupado por llevar a fondo la autonomía racional del hombre. Quiero determinar ahora cómo se presenta la estructura de la conciencia en la Fenomenología. Esta estructura nos mostrará en qué consiste este paradigma que es el ‘yo’⁹⁵.

2. La estructura de la conciencia.

“La conciencia *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se *relaciona*; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como *existiendo*, también fuera de esa relación; el lado de este en sí se llama *verdad*” [FE 57].⁹⁶

⁹⁵ El sistema de Hegel puede hacerse más accesible examinando su contenido central: que el ‘yo’, la estructura de la autoconciencia, es el paradigma último para la estructura de toda la realidad. Por supuesto, no todo lo de la realidad desplegará la presencia de este ‘yo’-paradigma en igual medida o con igual claridad. Todavía, el ‘yo’ era para Hegel el horizonte de inteligibilidad de todas las cosas como en cierto sentido la geometría o el mecanismo lo eran para Hobbes y la entelequia para Aristóteles. Todos sus conceptos importantes pueden remitirse a éste. Por ejemplo, él nota que el espíritu es ‘*I, that is we, and we that is I*’; y también que ‘la autoconciencia es el concepto de espíritu’” [HCH 10] Vuelve a citarse también en HCH el ‘pasaje clave’.

⁹⁶ “Dieses [die Bewußtsein] unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens oder des Seins von etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen. Von diesem Sein

Podemos estructurar este pasaje del modo siguiente:

SABER	VERDAD
Algo que la conciencia diferencia de sí	El ser en sí
Con lo que al mismo tiempo se relaciona	Relacionado con el saber
Es algo para ella	Puesto como existiendo fuera de esta relación

En este pasaje se mezclan la dificultad de la expresión con la innovación teórica acerca de lo que normalmente entendemos por “verdad”. Del cuadro expuesto arriba se deduce lo siguiente: la conciencia tiene una estructura triádica, es decir: el saber, la verdad, y la conciencia misma, que los contiene y distingue. Me permití cambiar la traducción de Roces de la expresión ‘*seiend*’ por el castellano “lo que es” y adopté la de Brauer por “existiendo”⁹⁷. Aparte de la cuestión técnica, la traducción de Roces no da bien cuenta de lo que está diciéndonos Hegel. Y a eso vamos.

De todo este pasaje quiero subrayar especialmente una palabra que puede pasar desapercibida y sin embargo resulta clave: ‘*als*’, es decir, “como”: “Puesto como existiendo fuera de esa relación”: no existe en realidad fuera de la relación; está dentro de la conciencia. Parece que estuviera afuera y sin embargo es un elemento interno.

Es decir, que la realidad ya es inmanente a la conciencia. Pero como parece estar fuera, esto llevará a las primeras figuras de ella en su evolución a pensar que la realidad está fuera, es algo otro.

Otro pasaje confirma esta interpretación:

“La conciencia nos da en sí misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella”⁹⁸. [FE 57]

für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterscheiden und gesetzt als seien auch außer dieser Beziehung, die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit.“ [PhG 76]

⁹⁷ Brauer, Daniel: “La concepción hegeliana de la conciencia y de la autoconciencia”. Ponencia en el Congreso Iberoamericano sobre la Filosofía de Hegel, Buenos Aires, 4-6 Octubre de 1995.

⁹⁸ “Hay en ella un *para* otro, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*: el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como lo *en sí* o lo *verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Pues bien, si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia o a lo *verdadero* lo que es o el *objeto*, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos *concepto* a la *esencia* o al *en sí del objeto* y entendemos por *objeto*, por el contrario, lo que él es como *objeto*, es decir, lo que es *para otro*, el examen, entonces, consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, el *ser para otro* y el *ser en sí mismo*, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investiga-

Esta dinámica inmanente queda sellada con lo que Hegel entiende por **experiencia**:

“Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. Y así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el en sí no es en sí o que solamente era en sí *para ella*.”

“Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, **en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero**, es propiamente lo que se llamará experiencia”

Es decir, que la experiencia en Hegel es un proceso dialéctico progresivo (“es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia” [FE 59]) de comparación interna dentro de la conciencia entre el saber y el objeto (verdad):

“...ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto se hiciese *en otro* objeto con el que nos encontramos de un modo contingente y puramente externo, de tal manera que, en general, se dé en nosotros solamente la pura aprehensión de lo que es en y para sí” [FE 60]

Esto es lo que quiero volver a marcar: para Hegel, entonces, la experiencia no es un proceso de aprehensión de algo dado externo, sino un resultado de comparación entre dos representaciones. Cuando comparamos un saber de un objeto con el objeto del que se pretende saber, en realidad comparamos un saber con un saber. Pongamos una representación ‘A’ [RA] y ‘A’ mismo [A]. Cuando comparo entre ambas instancias y noto que RA y A no se corresponden exactamente, pierdo cierta ‘ingenuidad’ acerca de A; pues noto que lo que antes creía que era el objeto en sí era en realidad una representación defectuosa de A, y entonces pasa al lado del saber; y el nuevo saber sobre la base del cual descubrí la imperfección de la correspondencia pasa a ser el objeto en sí. Entonces, la experiencia implica también un proceso de **inversión** [FE 59]

Como lo que se trata aquí es de mostrar cómo en el ámbito epistemológico se verifica también el proceso de inmanentización, baste por ahora con lo dicho y

ción *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí misma*.” [FE 57]

examinemos más de cerca cuál es el valor cognoscitivo que Hegel le reconoce a la representación en la Fenomenología

3. De la representación al concepto como ideal epistemológico de la Fenomenología.

El gran “defecto” de la representación [Vorstellung] es que hace suponer a la conciencia que hay elementos que están dados desde el exterior y que nuestra mente se limita a recibirlos.

¿Por qué Hegel subraya este factor? Porque si se trata de algo dado, queda afectada la posibilidad de la inmanencia, y por tanto de la autonomía. Si hay cosas dadas, dependemos de otro que nos las da. Por lo tanto a nivel teórico la actividad de nuestro pensamiento sería la de ajustarse a un *logos* que lo precede, presente en lo dado. Esto no sucede ya en el empirismo inglés, que veremos luego.

De aquí el valor inestimable que Hegel otorga a la “**necesidad**” [Notwendigkeit]. Lejos de constituir una atadura al pensamiento, por el contrario asegura su autonomía.

Si nuestro pensamiento depende para su actividad y desarrollo de elementos dados, debe estar pendiente de ellos, esperarlos; dependen en su manifestación de la arbitrariedad de otro. Si en cambio los elementos que constituyen las representaciones tienen en el fondo un nexo necesario entre sí, el pensamiento sólo debe seguir la ley de necesidad que los rige para generar por sí mismo uno por uno.

La Fenomenología describe el itinerario de la conciencia guiada por representaciones, a la conciencia (ya Espíritu que se sabe de este modo) concentrada en el concepto. Ya vimos en el apartado anterior cómo la dialéctica se desarrolla aquí como comparación entre representaciones y sus ulteriores modificaciones a causa de la falta de total correspondencia entre ellas.

La Fenomenología no dedica sección alguna a la representación como tal; su método es genético. Da algunas referencias esporádicas y muestra cómo lo que parece más inmediato a nuestra mente desde el punto de vista del conocimiento, resulta ser al final lo más mediato; es decir, que lo que parece más simple, que es la representación, pues la entendemos generalmente como la “primera impresión”, en realidad está cargada de conceptos. A diferencia de Kant, que también observaba cómo la intuición sin conceptos es ciega, aquí los conceptos presentes están en constante interacción y desarrollo.

El entendimiento tiene como función distinguir los elementos que conforman las representaciones. La razón, a través del concepto, descubre un nuevo y más profundo vínculo necesario entre esos elementos. El concepto hegeliano no es la inteligencia del *logos* presente en lo dado [*intus-legere*] de la concepción realista clásica, tampoco es la abstracción empirista de los elementos comunes entre distintas representaciones. El concepto es la unidad “interactiva” entre la forma y el contenido de lo que se presenta en la mente.

4. El tránsito desde el concepto hacia la representación en la Ciencia de la Lógica.

En la Ciencia de la Lógica Hegel asegura su teoría con el itinerario en cierto sentido inverso que el desarrollado en la Fenomenología. Esto trasciende el estudio de la tesis pero confirma a mi modo de ver la tesis en cuanto tal.

Aquí el filósofo irá desde el concepto a la representación. Mostrará cómo la razón, por medio del método dialéctico, puede ir generando en modo autosuficiente - es decir, independientemente de la experiencia entendida como recepción de datos [dados], esto es, no la experiencia en sentido hegeliano – todas las “determinaciones” – que entendemos en el lenguaje común como conceptos – con las cuales se constituye nuestro hablar y pensar las cosas, y aún más, su ser mismo.

Me remito, para el desarrollo de este punto, a un trabajo que publiqué recientemente⁹⁹:

“¿Cuál es el comienzo de la Lógica? Acorde al intento de autonomía radical del pensamiento, Hegel busca un punto de partida que no comprometa a la filosofía con ninguna instancia dada previamente, a la que deba luego su justificación. Análogamente a como Descartes buscaba un punto de partida, una verdad que no pueda ser objeto de la menor ocasión de duda, para luego fundamentar el edificio del saber, aquí Hegel busca un punto de partida absoluto, que garantice la autonomía del pensar.” [83]

Esto en cuanto al punto de partida [*Anfang*]. La dialéctica surge como método que asegura la autosuficiencia del pensamiento en la continuación ulterior [*Fortgang*].

“Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior [CL 71]”

En la Ciencia de la Lógica llegamos a determinar mejor uno de los aspectos que caracterizan la autonomía para Hegel. Esta es **independencia** [*Unabhängigkeit*] o para expresarlo con un término más usado por Hegel, **autosuficiencia** [*Selbständigkeit*]:

“Examinada por su lado negativo, esta preocupación consiste en mantener alejado del pensamiento razonante y del albedrío lo accidental que consiste en dejar penetrar y valer tales o cuales razones opuestas.

Pero de esta manera el pensamiento gana principalmente en autosubsistencia e independencia”.¹⁰⁰

⁹⁹ “Aproximaciones a la comprensión de la dialéctica hegeliana”, en Cuatro concepciones de la dialéctica, AA.VV. La Plata UNLP, 1998.

¹⁰⁰ “Von seiner negativen Seite betrachtet, besteht dies Geschäft in dem Fernhalten der Zufälligkeit des rasonierenden Denkens und der Willkür, diese oder die entgegengesetzten Gründe sich einfallen und gelten zu lassen. Vornehmlich aber gewinnt der Gedanke dadurch Selbständigkeit und Unabhängigkeit”. [WL55] Es curioso y resulta una omisión grave que el *Register* de la obra de Hegel en veinte tomos no remita a este pasaje para el vocablo *Selbständigkeit*; es más, la expresión *Unabhängigkeit* ni siquiera aparece, y tampoco *Abhängigkeit*. Esto hace pensar cómo las interpretaciones influyen en los *Register* de las obras.

5. El problema de la certeza sensible en la Ilustración.

El empirismo en la Ilustración es el resultado de cierto escepticismo:

“La conciencia, que en su primerísima realidad es certeza sensible y su oposición, retorna a ellas desde el camino total de su experiencia y vuelve a ser un saber de lo puramente negativo de sí misma [,] o [saber]¹⁰¹ de las cosas sensibles, es decir, de las cosas que son y que se enfrentan como indiferentes a su ser para sí. Pero, aquí, no es conciencia natural inmediata, sino que ella a devenido tal ella misma [...] ha experimentado ésta como resultado. Fundada en la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia, y por tanto de todo más allá de la certeza sensible, esta certeza sensible sólo es, ciertamente, una prueba negativa de esta verdad; pero no es capaz de ninguna otra...” [FE 329]

En el capítulo de la Fenomenología entraré en detalle. Ahora me interesa la dirección general de la crítica de Hegel al empirismo. Comenzaré por el pasaje siguiente:

“Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *Nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*. [ENC 110]

Ya había hablado de este principio con ocasión del capítulo de Cassirer. Es cierto que el Iluminismo lo utiliza con otro sentido, muy distinto, que la concepción escolástica. La crítica de Hegel al empirismo es que pretende eliminar todo aspecto metafísico de la cosa reduciendo el conocimiento que tenemos de ella a algo aparentemente más concreto, lo que nos informan los sentidos. Estos nos dan impresiones simples, que son origen de las ideas simples. Las ideas complejas podemos analizarlas en términos de ideas simples. Todo lo que luego de un análisis no revela estar fundado en una impresión simple, es un agregado por parte de la imaginación, el hábito o lo que se quiera, pero no pertenece a la cosa. Pero el empirismo no se da cuenta de que no hay una forma de hablar de lo aparentemente inmediato, lo sensible, o de cualquier modo de las impresiones, que no sea conceptual.

“El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de materia, fuerza, etc., así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando

¹⁰¹ Los agregados son míos a la traducción de Mondolfo.

además conclusiones al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente.” [ENC 140]

No hay nada preconceptual; por eso el atrevimiento de Hegel: *Nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*. De ahí que mal le pese al empirismo, no hay posibilidad de comparación entre las ideas o algo externo; salvo que se lo entienda por lo que ya parece sugerir Hume, que no compara entre una instancia mental y otra externa al hablar de confrontación entre ideas e impresiones sino que compara entre dos instancias que al fin y al cabo son inmanentes a la conciencia. Así vemos cómo para Hegel la experiencia es en realidad, como ya vimos, un proceso interno de la conciencia.

El problema no termina allí. También lo que Hegel denomina “idealismo subjetivo” reconoce, aunque no hasta el fondo, el papel de los conceptos en la experiencia. La cuestión es preguntarse de dónde vienen los conceptos. Porque para Hegel es cierto que no los sacamos desde lo externo; pero tampoco los inventamos nosotros en cuanto sujetos individuales. Los conceptos nos son dados no por la recepción del *logos* de las cosas, sino por la cultura transmitida. El verdadero poseedor del patrimonio conceptual somos ‘nosotros’. Así se entienden las líneas que siguen inmediatamente en el texto anterior de la *Enciclopedia*:

“En el sentido enteramente universal de que el *nus* (y en determinación más profunda, el *espíritu*) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. §2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento” [ENC 110]

Es a esto a lo que apunta en el fondo Hegel en su crítica del empirismo. Tal es así que su definición del idealismo curiosamente – o ya no tanto – no es de tipo epistemológico, sino **ontológico**:

“La proposición que lo finito es ideal, constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía no consiste nada más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente”. [CL 197]

¿Qué valor reconoce al empirismo? Constituye una etapa necesaria en la evolución del pensamiento humano, destinada sin embargo a ser superada:

“Hubo un tiempo en que el hombre tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo; entonces, en vez de permanecer en *este* presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultra terrenal,

si así vale decirlo. Para dirigirse sobre lo terrenal y mantenerse en ello, el ojo del espíritu tenía que ser coaccionado, y hubo de pasar mucho tiempo para que aquella claridad que sólo poseía lo supraterranal acabara por penetrar en la oscuridad y el extravío en que se escondía el sentido del más acá, tornando incesante y valiosa la atención al presente como tal, a la que se daba el nombre de *experiencia*. Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido” [FE 11]

La virtud del empirismo fue la de cortar la trascendencia. Ahora se trata de recuperar toda la riqueza que contenía la remisión a lo trascendente pero dentro de una inmanencia. Tal es así que el motivo de crítica al empirismo, más allá de todo el análisis epistemológico, es la falta de libertad que deja al hombre al considerar todavía ciertos elementos de la experiencia como **dados**:

“En cuanto, para el empirismo, lo sensible es y permanece siendo lo dado, resulta una doctrina de la negación de la libertad, pues la libertad consiste precisamente en que no reconozca nada absolutamente otro frente a mí, sino que dependa de un contenido que soy yo mismo” [ENZ, W5, 111, Zusatz a §38]

6. El concepto de ‘signo’ en Hegel.

En la Enciclopedia Hegel da una noción de signo:

“El signo es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo; es [como] la pirámide en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija. El signo es distinto del símbolo; [éste es] una intuición cuya determinidad propia según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como significadora, por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora” [ENC 499].

Resulta muy útil la nota de Valls Plana:

“Esta definición de signo, como lo muestra el ejemplo que la sigue, es la definición del signo que los lógicos antiguos llamaban ad placitum o convencional. Entre él y su significado no hay relación intrínseca. Este punto de partida, aunque luego incorpore elementos de naturali-

dad en el signo, permitirá presentar la inteligencia como dueña y señora de la significación”

¿Por qué me interesa subrayar esta definición de Hegel? Confirma perfectamente la tesis de mi trabajo.

Si aceptase Hegel la noción naturalista de signo, daría lugar con ello a una conexión no ‘puesta’ por la inteligencia. Una conexión natural entre signo y significado constituiría una invitación a la inteligencia a descubrir una significación dada, y por lo tanto implicaría una recaída en la heteronomía de la razón. Y en muchos casos, la significación del signo podría ser el ‘más allá’ misterioso que el pasaje clave e la Fenomenología busca identificar con el ‘más acá’.

Por eso Hegel limita la noción de signo a su variante convencional.

17. Nota. El problema histórico: del acontecimiento al proceso.

Ya vimos algunas nociones al hablar de Lessing. Brevemente, quiero indicar otro plano en que repercute el proceso de inmanentización.

La historia no es una serie de acontecimientos, sino un proceso. La Encarnación, la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa no tienen significado sino como momentos de un proceso, necesarios y a su vez destinados a ser superados. Dice Hegel en los pasajes de la Fenomenología:

“La estructuración de este mundo real constituye también, por tanto, la organización del primero, sólo que, en éste, las partes, en su espiritualización, no se extrañan, sino que, siendo esencias que son en y para sí, son espíritus que han retornado a sí y han permanecido en sí mismos. **Por tanto, el movimiento de su tránsito sólo para nosotros es un extrañamiento de la determinabilidad en la que son en su diferencia y solamente para nosotros son una serie *necesaria*; pero, para la fe su diferencia es una diversidad quieta y su movimiento un *acaecer*.**”

No entro en la explicación detallada de este pasaje porque luego lo haré en el capítulo correspondiente. Me interesa destacar lo siguiente: ¿cuál es el problema que surge si la historia es un tejido de acontecimientos en vez de un proceso necesario? El problema está en que la noción de acontecimientos hace referencia a hechos imprevisibles, que dependen de la arbitrariedad, de la contingencia, y en cuanto le encontramos algún significado, dependen de otro ser que no somos ‘nosotros’. Y si es así, depende de la voluntad (léase también libertad) de otro y esto nos quita autonomía. El Espíritu trasciende al yo, pero no al nosotros.

Es esta perspectiva la que le falta a la Ilustración para completar su itinerario hacia la autonomía plena, y es la causa de muchas perplejidades, como las que sufría Lessing:

El *segundo momento* es la relación de la fe como conciencia *que sabe* con esta esencia. A la fe como conciencia pensante, pura, esta esencia le es inmediata; pero la conciencia pura es igualmente relación *mediata* de la certeza con la verdad, relación que constituye el *fundamento* de la *fe*. **Este fundamento se convierte también para la Ilustración en un *saber contingente* de *acaecimientos contingentes*.**

En este pasaje – que también más adelante explicaré con más detalle – vemos cómo Hegel no se define por oposición a la Ilustración, sino que intenta que ésta tome conciencia de ciertos aspectos que no tiene en cuenta y la llevan a problemas teóricos y prácticos.

Una vez terminada la exposición del contexto en que se encuentran los pasajes de la Fenomenología, podemos ya pasar al pensamiento hegeliano en directo.

18. Aufklärerei

“Al haberse ya rebajado la razón en sí y para sí, por haber comprendido la religión únicamente como algo positivo y no de manera idealista, no pudo hacer nada mejor que, al terminar la lucha, mirarse ella misma, lograr su autoconocimiento y reconocer su nulidad, al colocar lo mejor de ella, por no ser ella más que entendimiento, como un más allá, en una fe fuera de ella y por encima de ella [...] convirtiéndose así de nuevo en sierva de una fe”

Hegel, Creer y Saber, p.14.

1. Circunstancias.

El escrito Creer y saber fue publicado en 1802 en el *Kritisches Journal der Philosophie*, revista dirigida en conjunto por Hegel y Schelling. El título completo del escrito es Creer y Saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte¹⁰². Si bien Hegel distingue posteriormente entre las posiciones de Kant, Jacobi y Fichte, los considera de cualquier modo la expresión más acabada de la Ilustración y su eudemonismo¹⁰³; y tanto en la introducción como en la conclusión, en donde la Ilustración aparece como movimiento abarcador, a Hegel poco le interesa en última instancia hacer meticulosas distinciones sino más bien establecer los elementos en común que los alinea como un perno para el giro que realizará la historia de la filosofía.

Creer y saber es una crítica entera a la Ilustración. A tal punto serán fuertes los ataques que Lasson en su comentario los describe como **“la típica ingratitude de quienes acaban una gran evolución, en contra de sus predecesores, sin los cuales hubiera sido imposible acabarla”**¹⁰⁴. Pero a medida en que uno recorre sus páginas la crítica se atempera, al menos con respecto a Kant y a Fichte, y sobre todo reconoce en la filosofía de Kant elementos que le permiten elaborar los pilares de su propia concepción. Es de notar que no analiza en forma detallada ni a los ingleses ni a los franceses, si bien coloca a Locke y Hume en el origen del movimiento. Su examen se centra en los alemanes contemporáneos. Tengamos en cuenta que en 1802, Kant aún vivía; Jacobi publicaba en ese año Sobre la empresa del criticismo de hacer razonable la razón; Fichte no ha pronunciado aún los Discursos a la nación alemana; Schleiermacher está preparando su obra Bosquejo de una crítica de las doctrinas de las costumbres existentes hasta hoy.

¹⁰² GWF Hegel (1802) Creer y Saber, Bogotá, 1992, Norma. La página de los pasajes citados figura en texto para evitar la distracción innecesaria de la lectura.

¹⁰³ En este escrito Hegel utiliza a menudo la expresión “*Aufklärerei*” para designar despectivamente a la Ilustración.

¹⁰⁴ Citado por Kaufmann en Hegel.

2. Metafísicas del ser y metafísicas de la reflexión. La recuperación hegeliana de la contemplación.

El giro se encuentra en la concepción de la contemplación y de la teoría. ¿Qué entendemos por contemplar (*Anschauung*)? Pues se lo ha considerado hasta el momento lo propio de la filosofía. Hegel advierte el suicidio de la filosofía al que lleva la Ilustración al anular esta actividad propia del filosofar. Lo que está en juego es el destino de la filosofía misma.

Frente a esa pregunta, Hegel distingue en el panorama de la metafísica dos grandes corrientes. Por un lado nos encontramos con las metafísicas “del ser”, o “de la objetividad”.

Hegel no nos ofrece un perfil de lo que entiende bajo la expresión “metafísicas del ser”¹⁰⁵. Es necesario tener esto muy presente porque aquí pretende englobar todas las anteriores doctrinas metafísicas bajo esta expresión. Pero sería útil determinar si todas pueden asociarse a las características que Hegel generaliza. Por los pasajes que indirectamente hacen alusión a ellas podemos suponer que se trata de las doctrinas racionalistas de los siglos XVI y XVII que pretenden hablarnos con certeza de una dimensión de la realidad que está más allá de lo físico; dimensión a la cual accedemos no por medio de los sentidos sino a través de la razón. Pretenden hablarnos de la esencia de las cosas, y en especial del objeto último de la indagación: Dios.

Luego encontramos las metafísicas “de la reflexión” o “de la subjetividad”, que pretenden ser la superación de las primeras. En mayor o menor medida escépticas con respecto a la capacidad de conocer la realidad tal cual es, estas filosofías se repliegan en el análisis del sujeto, en la estructura de su capacidad cognoscitiva. Las primeras tienen como cuestión central determinar “qué es lo que hay”; estas segundas plantean la prioridad de la pregunta “qué podemos conocer”; pero quedaron confinadas así al sujeto.

Hegel, fiel a su estilo, distingue estas dos corrientes justamente para mostrar que tienen un gran punto en común: ambas son “dogmáticas”, es decir “fijan” determinados conceptos como definitivos en sus contraposiciones. Las metafísicas del ser pretendían aproximarnos a las esencias presentes en lo real. Las metafísicas de la reflexión sostienen que los conceptos no tienen su anclaje en la realidad independiente de nosotros, sino en la estructura del sujeto cognoscente. Pero así terminan reproduciendo, esta vez en el interior del sujeto, los mismos problemas que surgían en la metafísica anterior, con un agravante: que el conocimiento de la realidad queda imposibilitado.

En las “filosofías de la reflexión” se trunca el itinerario que había iniciado el Protestantismo: la contemplación prácticamente pierde sentido. Han reducido la *Anschauung* a mera función mental particular, y con pocas posibilidades. Ya no es el vértice del pensamiento filosófico. En estas filosofías la contemplación queda reducida a “entendimiento”, que es distinción, determinación. La razón queda relegada a la clasificación, a la sistematización formal de lo que el entendimiento le proporciona. La palabra “reflexión” es especialmente significativa. El

¹⁰⁵ Los pasajes más iluminadores al respecto son los que figuran en la primera parte de la *Enciclopedia*, cuando habla de la primera posición del pensamiento frente a la objetividad. Pero se trata de un texto muy posterior.

sujeto no sale de sí mismo; adquiere certeza y seguridad a costa de renunciar a conocer la realidad, y mantiene la ilusión de haber llegado a la auténtica filosofía con la sola exploración de la subjetividad.

No es que esta dirección esté totalmente equivocada. El error se encuentra en la aceptación de lo empírico como algo dado en forma incuestionable, lo que Hegel llama “positivo”. Esto coincide siempre con algo que se mantiene extraño a lo que la subjetividad determina. Tiraniza al pensamiento al mismo tiempo que no le dice nada de la realidad, porque sólo es fuente de material para la sensación. En las filosofías de la reflexión hallamos un realismo antiguo residual.

3. “Despositivizar” desde el idealismo.

Pero ¿qué es lo que permite cuestionar la autoridad de lo dado?

En primer lugar, la **constatación del mismo Kant**, de que la intuición sin conceptos es ciega; y estos conceptos los proporciona la subjetividad:

“...y la filosofía de Kant tiene el mérito de su idealismo, en cuanto demuestra que ni el concepto por sí solo, ni la intuición por sí sola son algo, ya que la intuición por sí es ciega y el concepto por sí vacío” [33]

En segundo lugar, y **a diferencia de Kant**, dichos términos conceptuales son siempre cuestionables por el pensamiento; el cual no sólo puede sino que se ve obligado a formularlos nuevamente en la medida en que intenta su comprensión a fondo:

“Las cosas, en cuanto son conocidas mediante el entendimiento, son sólo fenómenos, nada en sí, lo cual es un resultado muy verdadero; pero la conclusión inmediata es que también un entendimiento que sólo conoce fenómenos y nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí. (...) ahora bien, a Kant no parece haberle surgido nunca la menor duda de que el entendimiento era lo absoluto del espíritu humano, cuando el entendimiento es más bien la finitud de la razón humana fijada absolutamente e insuperable.” [45].

En tercer lugar, lo que en definitiva permite “despositivizar” los conceptos es la siguiente argumentación, que anuncia la estructura de la conciencia tal como la entiende Hegel y que desarrollará en el prefacio de la Fenomenología. Dice así:

“Exactamente lo mismo es considerado una vez como representación y otra como cosa existente; el árbol como mi *representación* y como una *cosa*; el calor, la luz, el rojo, lo dulce, etc., como sensación y como la propiedad de una cosa; así como la categoría es puesta una vez como relación de mi pensar y otra vez como relación de las cosas. Que tal diferencia como la que hemos representado no sea más que *aspectos diferentes de mi consideración subjetiva*, y que esos aspectos a su vez no sean puestos objetivamente en contraposición como conoci-

miento del fenómeno, sino que aparezca esa identidad formal como lo principal; en eso consiste la esencia del idealismo formal o psicológico, que no conoce el fenómeno de lo Absoluto según la verdad de ese fenómeno, así como tampoco la absoluta identidad - completamente inseparables uno de otra - y en el cual viene a caer constantemente la filosofía de Kant, pero sobre todo la de Fichte.-” [p.43, el resaltado es mío]

Es decir, Hegel nota que la comparación para determinar la corrección de una representación no se realiza nunca entre la representación y una cosa, sino entre la representación y otra representación. Pero ¿cómo acceder entonces a la realidad? Para ello tendríamos que encontrar un recurso para salir “fuera” de nuestras representaciones. Pero no lo encontramos porque, si pensamos bien, hasta el concepto mismo de “fuera” es una representación. Si es así, quedan entonces sólo dos posibilidades. La primera es la “angustia” del idealismo subjetivo. La realidad es inalcanzable. No podemos decir cómo es. Sólo sabemos que existe fuera de nosotros, y que nos afecta en nuestra sensibilidad, y que nuestra subjetividad ordena esa masa de impresiones. Pero si nos concentramos seriamente en el concepto de “fuera” notamos que no sólo es una representación, sino que no encontramos ningún fundamento para hablar de algo fuera de nosotros como algo externo a nuestra subjetividad. Pero ésta no es la última palabra. Todavía nos encontramos replegados en el sujeto. Se “sale” constatando que la realidad **son** nuestras impresiones:

“..con el simple hecho de ser puesto como algo subjetivo, se lo reconoce como algo no absoluto; hasta para el idealismo formal tiene que ser indiferente si el entendimiento, necesario y conocido en las dimensiones de su forma, es puesto subjetiva u objetivamente” [p.47]

En Kant, como en toda la Ilustración, encontramos un residuo resistente y arbitrario de realismo, de “metafísica del ser”; por un lado, pretende ser su contrario, sin embargo ambas descansan en el supuesto de la misma contraposición, y es esta misma la que es digna de cuestionamiento.

¿De qué se trata la nueva dirección emprendida por Hegel?

En primer lugar, no hay división tajante entre lo que nos impone lo empírico y lo que ordena la subjetividad; para la Ilustración, la subjetividad individual es de algún modo todo y lo empírico es pura materia. Pero todavía aquí se encuentra de algún modo una contraposición fija. Lo empírico ya no es lo que viene de “afuera”. La única característica que conserva es la inmediatez. Lo empírico es lo inmediato. O mejor, lo inmediato a primera vista. Pero que cuando intentamos pensarlo encierra una cantidad de mediaciones. Su ser en cuanto posee alguna determinación depende totalmente del pensar. Frente a las metafísicas del ser y de la reflexión, ambas dogmáticas, ¿qué sentido tiene hablar de “metafísica” en esta nueva dirección? Pero metafísica es lo que está “más allá de lo físico”. No es necesariamente lo que está más allá de la experiencia. Sin embargo Kant lo equipara. Y entiende experiencia al modo de Hume. En efecto, equipara Kant lo físi-

co, que es una categoría ontológica, con lo empírico, que se trata de una categoría gnoseológica; lo metafísico es el conocimiento de lo que está más allá de la experiencia¹⁰⁶, y Hegel no critica esta equiparación. Utiliza otra, entre lo “empírico” y lo “finito”, que veremos luego con más detenimiento. Pero por ahora podemos concluir que la metafísica es el descubrimiento de las mediaciones que constituyen lo aparentemente inmediato.

Tenemos entonces que, a diferencia de las filosofías de la reflexión, este pensar es todo; porque no hay contraposición conceptual que escape a su resolución, entre ellas la determinación del sujeto mismo del pensar. Al pensarse a sí mismo este pensamiento es movimiento. Podríamos decir que el movimiento es el pensamiento que se piensa. No hay determinación que quede en pie. La cuestión fundamental es si este pensar tiene “leyes” que seguir o no. En el segundo caso se trataría de un nuevo subjetivismo relativista. Significaría una gran crítica para lograr finalmente poca cosa, y vieja. En cambio, en el primer caso, al moverse por leyes, lo que queda como objeto cognoscible es el moverse mismo y las determinaciones que va dejando a su paso.

Es un impulso más radical lo que lleva a Hegel a realizar la crítica de las “filosofías de la reflexión” - podemos observarlo en varias de las críticas a Kant. Así dice: “...de modo que toda la tarea y el contenido de esta filosofía [Kant] no es conocer lo Absoluto, sino conocer esa subjetividad: una crítica de la facultad de conocimiento”; o bien más adelante:

“Así pues, de lo suprasensible en cuanto que es principio de lo estético no se viene a saber nada, y lo bello viene a ser algo que se refiere exclusivamente a la facultad humana de conocer y el juego armonioso de sus múltiples fuerzas, siendo así algo simplemente finito y subjetivo” [58].

Estas observaciones desconciertan, porque también podrían provenir desde una perspectiva realista; y Hegel comparte con éstas el intento de llegar a la realidad, que la realidad que cuenta no quede fuera del alcance de la filosofía. Sólo que no se trata de adecuación entre realidad y pensamiento sino de su identidad.

4. La Ilustración, la fe y el saber.

Lo que despierta la reacción hegeliana es la tendencia de las filosofías de la reflexión a dejar lo más importante bajo el dominio de una “fe”. La Ilustración había reducido a la fe antigua en pura superstición; pero por otro lado, al positivizar las contraposiciones que seguían en pie - si antes había fe en el sentido antiguo ahora no la hay, pero la distinción entre la subjetividad, la realidad y lo Absoluto siguen en pie - logró sin quererlo que lo que se consideraba propio de la

¹⁰⁶ “Los principios de éstas [las fuentes de un conocimiento metafísico] (a los cuales corresponden no solamente sus axiomas sino también sus conceptos fundamentales) jamás deben ser tomados de la experiencia, pues deben ser conocimientos no físicos, sino metafísicos; esto es, más allá de la experiencia” (*Prolegómenos* §1)

fe, en cuanto categoría gnoseológica, entrase en el mismo ámbito de lo que se consideraba antes “saber”:

“...el mundo es cambio [se transformó] como cosa, en el sistema de fenómenos o de afecciones del sujeto y en realidades creídas [*geglaubten Wirklichkeiten*]”[191].

Así se explica la frase el primer párrafo, que dice que la “contraposición entre creer y saber ha adquirido un sentido muy diverso y se encuentra ahora trasladada al seno mismo de la Filosofía” [13].

El valor de la Ilustración queda bastante oscuro en este texto. Decíamos al principio que aparece más bien tergiversando el curso iniciado por el Protestantismo.¹⁰⁷ Este había introducido en la filosofía “el principio del Norte”. No está claro en qué consiste este principio al menos por lo que Hegel dice en *Creer y Saber*. Podemos “reconstruirlo” sobre la base de otros textos pero aquí no presenta una elaboración teórica. Nos dice más acerca de lo que no es que lo que es. La “belleza subjetiva”, como la llama Hegel a esta nueva conciencia, se servía del entendimiento para distinguir lo sensible de lo subjetivo, y así no ceder a la degeneración en lo sensible, dejando así abierta la puerta al descubrimiento de otro tipo de ser. Pues bien, en vez de avanzar, en la dirección iniciada por el Protestantismo, la Ilustración no soporta el “dolor” que ese sacrificio produce y acepta entregarse a lo sensible. Y así como toda postura teórica en principio busca la justificación moral para sus consecuencias, así también la Ilustración bendice al eudemonismo, que consagra lo que la razón teórica reconoce:

“...y con respecto a las sensaciones y a su realidad empírica no queda más que pensar sino que la sensación proviene de las cosas en sí, ya que de ellas proviene sin más la incomprensible determinación de la conciencia empírica, y no pueden ser intuitas, ni tampoco conocidas; lo que en la experiencia es forma de la intuición, pertenece a la síntesis figurativa, y lo que es concepto pertenece a la síntesis intelectual; para las cosas en sí no queda otro órgano que la sensación: porque sólo ella no está fundamentada a priori, es decir, no está fundamentada en la facultad cognoscitiva del hombre para la cual únicamente se dan fenómenos...” [41]

Por más deber que haya, lo que cuenta al fin y al cabo es qué es lo que la gente considera felicidad. Hegel no renuncia a la felicidad como objeto práctico de la filosofía; sólo que no reconoce con tal dignidad a la felicidad “empírica”. La felicidad está - y en esto como buen aristotélico - en la contemplación. Es así que las llama felicidad y contemplación “eternas” [20].

Hegel equipara lo empírico a lo finito. Y la preocupación de Hegel se centra especialmente en el plano ontológico - sin pretender distinguirlo definitivamente del gnoseológico que sería exactamente la dirección contraria a la hegelia-

¹⁰⁷ Cfr. Más atrás el capítulo “El problema político...”

na. Pero es claro que el estatuto ontológico otorgado por la Ilustración a “lo finito” es uno de los “detonantes” de la reacción hegeliana.

Podemos presentar la dicotomía finito-infinito como aquella que sintetiza las demás contraposiciones fijas que caracterizan a la Ilustración.

Si nos concentramos en los conceptos de lo finito y lo infinito en el modo en que los presentan las filosofías de la reflexión, llegaremos a la conclusión de que no se sostienen en la forma definitiva que la Ilustración pretende. Pues, así abstractamente considerados, es decir, contrapuestos como conceptos “fijos”, llegamos a la conclusión de que si hay algo finito, ya no hay algo infinito pues éste último deja de ser tal, hay algo que lo limita en su infinitud. Pero, a su vez, si hay algo infinito, no hay nada finito; pues lo infinito absorbe toda infinitud. Pero de este tipo de problemas las filosofías de la reflexión no se da cuenta, porque reconoce por un lado lo finito como lo empírico, a lo que le otorga la única existencia que está dispuesto a reconocer; lo infinito, en cambio, luego de la destrucción de las metafísicas “del ser”, queda refugiado como puro pensamiento abstracto. Y así, contrapuesto a lo finito como único existente, termina siendo un multiplicador de la finitud. Como consecuencia práctica, la felicidad se concibe como un “tener mucho” lo empírico, que por otro lado es inconcebible. No se trata entonces de un cambio cualitativo, como lo espera Hegel. Aquí, por el contrario, nos encontramos frente a lo que Hegel denomina “infinitud empírica”, cuyo resultado es la insatisfacción. La crítica a la “felicidad empírica” no es de tipo moral, como la que realiza Kant y que según Hegel termina consagrando lo que critica. Más allá de las insostenibles razones teóricas que pretenden sostenerlas, Hegel considera que ese tipo de felicidad no es tal, es una ilusión de felicidad que deja insatisfecho al ánimo. La razón se la pasa recorriendo, finitud por finitud, en la esperanza de quedar saciada por la multiplicación cuantitativa de lo finito.

Pero, nuevamente; si queda disuelto lo finito en su revisión constante por parte del pensamiento concreto, que se resiste a quedar reducido a formalización vacía de lo que supuestamente el material empírico le impone, y que pretende ser también la fuente de lo que se consideraban determinaciones que provenían de lo empírico; ¿en qué consiste (*besteht*) entonces lo finito en esta nueva concepción? Es difícil elaborar una respuesta a tal cuestión a partir de este solo escrito. Más bien tenemos que comenzar por la otra parte: ¿en qué consiste lo infinito para esta nueva concepción?

Aquí sí podemos decir algo, si bien en términos “formales”, mal le pese la expresión a Hegel. Hay tres pasajes muy significativos al respecto. En el primero, plantea la hipótesis de un nuevo “cuerpo”:

“El conocimiento supremo consistiría en saber qué cuerpo es aquel en el cual el individuo no sería un singular y en el que el anhelo llegaría a la contemplación perfecta y al goce bienaventurado” [18].

En el segundo adhiere explícitamente a la concepción de Spinoza de su Carta 12:

“Spinoza define lo infinito (*Ética* I, prop. 8, esc.I) como la absoluta afirmación de la existencia de alguna naturaleza, y lo finito, por el

contrario, como una negación parcial. Esta simple determinación convierte entonces lo infinito en el concepto absoluto, idéntico consigo, indivisible y verdadero, que encierra a la vez dentro de sí lo particular o finito según su esencia, y es único e indivisible; y a esa infinitud, en la cual nada es negado y determinado, la llama Spinoza la infinitud del entendimiento; es la infinitud de la sustancia y su conocimiento es la intuición intelectual, en la cual, como conocimiento intuitivo, no está excluido ni contrapuesto lo particular y finito, como sucede en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción; y ese infinito es la Idea misma”.[85].

En el tercero realiza una crítica a Jacobi. Dice Jacobi:

“Dios es y es *fuera* de mí un ser viviente que se sostiene por sí, o yo soy Dios. *No hay un tercer término*”. *Sí hay un tercer término*, dice por el contrario la filosofía, y es filosofía porque hay ese tercero, - en cuanto predica de Dios no simplemente el ser, sino también el pensar, es decir, el Yo, y lo conoce como la absoluta identidad de ambos; no reconoce ningún *fuera* para Dios y por ello tampoco lo reconoce como un ente que se sostiene *por sí* de tal manera que esté determinado por un fuera de él, es decir, fuera del cual hubiera otra consistencia, sino que fuera de Dios no reconoce ninguna consistencia, ni nada; anula por lo tanto en el término medio absoluto el *o esto o aquello*, que es un principio de toda lógica formal y del entendimiento que renuncia a la razón” [166-7]

¿En qué consiste finalmente la fe? Tampoco aquí Hegel nos explica la concepción anterior a las filosofías de la reflexión. Con el empirismo de la Ilustración, no sólo la razón no puede dar respuestas a lo que se plantea, sino que en caso de que se las den, no tiene la facultad de reconocerlas. De lo que va más allá de los sentidos no se puede saber nada en forma irremediable. La fe es en definitiva puro pensamiento y fuente equívoca de esperanza para el cumplimiento de los deseos humanos; equívoca, pues se basa en algo que la razón ni siquiera puede determinar su existencia.

Pero la crítica de Hegel va más allá: para la Ilustración, no sólo esta fe es el único modo de relación con el Absoluto, sino que termina siendo también el único modo de relación con el mundo “real”; porque no hay razones para sostener la existencia de las cosas en sí, sino finalmente la pura fe (recordemos el pasaje arriba citado en que aparece la expresión *geglaubtenes Wirklichkeiten*). Por el mismo motivo que expulsa el Absoluto del ámbito del alcance de la razón, termina expulsando al mundo. En este sentido, Hegel advierte en la Ilustración una equiparación y reducción de lo que en términos griegos se consideraba “*pistis*” a lo que llamaban “*doxa*”; distinción que tanto el término alemán ‘*glauben*’ como el castellano ‘creer’ ocultan.

¿Cómo se perfila el ámbito de la fe en esta nueva dirección emprendida por Hegel? En principio parece no haber más lugar para ella: todo es ámbito del

saber. Pero quedarnos en esta primera impresión significa caer nuevamente en la “positivización” que Hegel tanto rechaza. Si tenemos en cuenta la movilidad del pensamiento, se abrirá para la fe un nuevo espacio, ya preparado por Lessing, pero que apenas queda sugerido en el escrito Creer y saber. En la introducción objeta a la Ilustración:

“Al haberse ya rebajado la razón en sí y para sí, por haber comprendido la religión únicamente como algo positivo y no de manera idealista, no pudo hacer nada mejor que, al terminar la lucha, mirarse ella misma, lograr su autoconocimiento y reconocer su nulidad, al colocar lo mejor de ella, por no ser más que entendimiento, como un *más allá*, en una *fe fuera* de ella y *por encima* de ella...” [14].

Y poco más adelante:

“Según todos ellos, el Absoluto no puede estar, siguiendo la antigua distinción, ni en pro ni en contra de la razón, sino por encima de ella” [14].

Si consideramos que la movilidad del pensamiento en la medida en que obedece a la dinámica que de él mismo surge, es historia, la fe constituirá una etapa del pensamiento en vías de perfección.

5. La Ilustración y la política.

Las contraposiciones a que da lugar este nuevo dogmatismo tienen también sus expresiones en el ámbito político. Schleiermacher propone en *Reden über Religion* una convivencia pacífica entre diversas formas de vivir el cristianismo. Y Hegel lo describe así:

“... y que de esa manera se hagan valer al infinito y se multipliquen las pequeñas comunidades y las particularidades, naden al azar en todas direcciones, (...) siendo a la vez la particularidad e la visión y la peculiaridad de cada una a justo título algo tan ocioso y hasta inadvertido, que, indiferentes ante el reconocimiento de las mismas, renuncien a la objetividad y puedan mantenerse tranquilas unas junto a otras en una atomística universal; a lo cual sin duda se acomoda muy bien la separación ilustrada entre Iglesia y Estado...” [143].

Aquí también nos preguntamos: ¿cuál es entonces la dirección emprendida por Hegel? La Ilustración había destruido la concepción que subordinaba el Estado a la Iglesia, análogamente a lo que sucedía entre razón y fe, entre filosofía y teología. Y había establecido en su lugar su separación, si no en ciertos casos la subordinación inversa. Pero Hegel parece sostener una identidad entre ambos. ¿De qué se trata esta identidad? La respuesta de Hegel se hace esperar.

6. Sentimentalismo y fideísmo en un mismo plano.

¿Qué resulta de las contraposiciones absolutas sostenidas por la Ilustración y sus máximos exponentes? El intento de establecer “puentes”. El primero es la fe como mero pensamiento abstracto, pero que al fin y al cabo nos dice nada de la realidad; es el caso de Kant. O bien el sentimentalismo: el caso extremo es Schleiermacher. Hegel nos ofrece una imagen digna de recuerdo, con la cual sella en forma icástica su desprecio por el sentimentalismo. Este tipo de religión, al recurrir a

“medios conmovedores contra la realidad, a la nostalgia y al sentimentalismo, distribuyendo en abundancia lágrimas sobre las mejillas de la vulgaridad y colocando en sus labios un ¡oh Dios mío! - con lo cual esos rostros miran sin duda hacia el cielo, por encima de la realidad, pero como los murciélagos, no pertenecen ni a las aves ni a los reptiles, ni a la tierra ni al cielo” [29]

7. La negatividad.

Por último, es necesario tener presente que Hegel no objeta tanto “el comportamiento negativo” de la Ilustración sino más bien el hecho de que esa negatividad no fue bien realizada, no fue hecha a fondo. Quien mejor la llevó a cabo fue Fichte, pero se quedó corto:

“Ahora bien, lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta, a lo cual no llega la filosofía de Fichte, aunque la de Jacobi la aborrezca por ello” [p.166]

Es hacia el fondo de esa negatividad a donde se dirigirá el idealismo hegeliano en su posición frente a la Ilustración.

La superación, 1807:

a) (19) La vanidad de la cultura.

“Pero muchos filósofos, entre ellos Hegel (forjador de sistemas intelectuales por excelencia), se hicieron eco de su opinión [la de W. Blake]. El Iluminismo desafió a la fe y no ofreció nada en su lugar, acentuaba la autonomía individual; tenía poco interés en la verdad - en contraste con la utilidad social - de la creencia religiosa. Esto no fue sólo propio de Voltaire y el resto de los anticlericales tenaces (principalmente franceses del movimiento). La razón obligó incluso a los creyentes a explicar la religión en términos que la rebajaban. Dios y la fe estaban más allá de la razón. Al negar esto, a juicio de Hegel, el Iluminismo traicionó a la humanidad.”¹⁰⁸

Por o que ya hemos visto, y tal como podremos verificarlo, es necesario tomar con pinzas la afirmación del artículo del epígrafe.

La reflexión acerca de la Ilustración en la Fenomenología empieza algunas páginas antes del apartado específico. En los pasajes que veremos aparece la Ilustración en sus inicios como figura de ruptura que se va gestando dentro del mismo reinado de Luis XIV.

“Pero, de hecho, ya el espíritu ha llevado a cabo en sí mismo todo esto. El desgarramiento de la conciencia, conciente de sí mismo y que se expresa, es la carcajada de burla sobre el ser allí, así como sobre la confusión del todo y sobre sí mismo; y es, al mismo tiempo, el eco de toda esta confusión, que todavía se escucha.” (FE 310)

Hacia el final del mundo de la cultura, tenemos delineados ya dos nuevas figuras: la fe y la pura intelección. Ambas consideran al mundo vanidad: para la primera la consistencia de este mundo está en un mundo más allá; para la otra no hay consistencia, o podemos llamarlo nihilismo (me permito traducir así la expresión ‘vanidad’ desde el punto de vista ontológico). Acepta los “fines de este mundo”, poder y riqueza, pero con cinismo, porque sabe que la consistencia del Sí mismo no está allí ni en ninguna parte. Es la figura del Sobrino de Rameau llevada a su vértice:

“Esta vanidad de toda realidad y de todo concepto determinado, vanidad que se escucha a sí misma, es la reflexión dual del mundo real en

¹⁰⁸“Los crímenes de la razón”, Buenos Aires, *La Nación*, suplemento de cultura del 29/4/96. Traducción del artículo anónimo del periódico londinense *The Economist*; presentado en *La Nación* por E. de Olaso.

sí mismo, de una parte, en *este sí mismo* de la conciencia, como *éste* y, de otra parte, en la pura *universalidad* del mismo, o en el pensar. Por aquel lado, el espíritu que ha llegado a sí ha dirigido la mirada al mundo de la realidad y la tiene todavía como su fin y contenido inmediato; pero, por el otro, su mirada se dirige en parte solamente sobre sí mismo y negativamente contra este mundo, alejándose en parte de él para volverse hacia el cielo y teniendo como su objeto el más allá

En aquel lado del retorno al sí mismo, es la *vanidad* de todas las cosas su *propia vanidad*, o él mismo *es* vano. Es el sí mismo que es para sí, que no sólo sabe enjuiciarlo todo y charlar acerca de todo, sino que sabe enunciar en su *contradicción* y con riqueza de espíritu tanto las esencias fijas de la realidad como las determinaciones fijas que pone el juicio, y esta contradicción es su verdad.

Con las esencias fijas y las determinaciones fijas Hegel se refiere al presunto *logos* estático que el realismo que supone la fe pretende descubrir en las cosas; *logos* que remite a un mundo más allá de ellas. Hegel no sostiene que las cosas no tengan un *logos*, sino más bien que éste no es estático; es expresión momentánea del espíritu inmanente que se está expresando y autoconociendo.

Si en el mundo de la cultura la sustancia era el poder y la riqueza, y el sujeto era el individuo que intenta alcanzarlos porque reconoce en ellos su consistencia, ahora sujeto (ser para sí) y sustancia (ser en sí) podemos alinearlos bajo pura intelección y fe:

“Considerado en cuanto a la forma, lo sabe todo extrañado de sí mismo, el *ser para sí* separado del *ser en sí*...”

[...] Como conoce lo sustancial por el lado de la *desunión* y de la *pugna* que en sí unifica, pero no por el lado de esta unidad, sabe *enjuiciar* muy bien lo sustancial, pero ha perdido la capacidad de *captarlo*.

Aquí se reflejan en densos y parcos conceptos dos concepciones de base de Hegel, ya presentadas en le Prólogo. Por un lado

“Lo conocido en términos generales, precisamente por ser *conocido*, no es reconocido” [23]

La pura intelección enjuicia la sustancia y se da cuenta de su carencia de consistencia, de su vanidad. Pero al no darse cuenta que es un momento del espíritu no la reconoce como parte de sí. ¿Cuál es este momento que se está dando? El pasaje de una metafísica de la sustancia hacia una metafísica de la sustancia-sujeto. Este pasaje necesita del momento ‘nihilista’ como momento destructivo de la concepción anterior.

La segunda concepción vincula estrechamente este pasaje de un momento a otro con las facultades espirituales. [23] “La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento [...] La fuerza portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada[...]; [24]

es la energía del pensamiento, del yo puro”. La pura intelección se queda en ese momento, pero es insuficiente: “El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento”[24] No sólo se trata de ‘enjuiciar’ (*beurteilen*) sino también de ‘captar’ (*fassen*).

Por todo lo dicho queda aclarado lo siguiente:

“Esta vanidad (*Eitelkeit*) necesita, pues, de la vanidad de todas las cosas para darse, derivándola de ellas, la conciencia del sí mismo, lo que significa que la engendra por sí mismo y es el alma que lo sostiene. Poder y riqueza son los supremos fines de su esfuerzo, y sabe que mediante su renunciación y su sacrificio se forma como lo universal, llega a la posesión de esto y tiene, en esta posesión, validez universal; poder y riqueza son las potencias reconocidas como reales. Pero esta su validez es, a su vez, vana; y precisamente al apoderarse él mismo del poder y la riqueza, sabe que no son esencias autónomas, sino más bien su potencia y que ésta es vana” [...]

“...este sí mismo como este puro sí mismo que no pertenece a las determinaciones reales ni a las determinaciones pensadas. El sí mismo es la naturaleza desgarrada ella misma de todas las relaciones y el consciente desgarramiento de ellas” [311]

Creo que aquí el sí mismo es identificado a grandes rasgos con el yo kantiano. El resultado de este tipo de Sí mismo frente a la realidad es el refinamiento teórico de la actitud del sobrino de Rameau; la pura intelección:

“En aquella vanidad, todo contenido deviene un algo negativo que ya no puede captarse positivamente; el objeto positivo es sólo el puro yo mismo, y la conciencia desgarrada es en sí esta pura igualdad consigo misma de la autoconciencia que ha retornado a sí”

Hasta aquí, de la conciencia desdoblada en fe y pura intelección Hegel ha presentado la segunda. En el siguiente párrafo veremos en qué consiste la figura de la fe.

b) (20) La fe y la Intelección pura.

Comentario literal.

“En el terreno de la gran filosofía, Hegel es, ciertamente, el único con el cual de vez en cuando no se sabe, ni se puede averiguar de forma concluyente, de qué se está hablando, en definitiva, y con el cual no está garantizada ni siquiera la posibilidad de semejante averiguación” Th.W. Adorno, Tres estudios sobre Hegel Madrid, Taurus, 1991, p.119.

[1. El pensamiento de la fe]¹⁰⁹

“El espíritu del extrañamiento de sí mismo tiene en el mundo de la cultura su ser allí, *pero*, por cuanto este todo¹¹⁰ se ha extrañado a sí mismo, más allá de este mundo está el mundo irreal de la *pura conciencia* o del *pensamiento*. Su contenido es lo puramente pensado, y el pensar su elemento absoluto.

Cabe aclarar qué es ‘irreal’ *para nosotros*. “Tiene en el mundo de la cultura su ser allí”: es decir, la sociedad, con todas sus vicisitudes, el poder, la riqueza; no se ‘separa’ de este ser allí; pero lo ve como vano y la verdadera realidad está en un más allá.

El problema no reside en que es ‘pensamiento’, sino en que la fe no se da cuenta de ser pensamiento puro; y entonces considera que *lo que* piensa son objetividades reales exteriores a la conciencia; es decir, representaciones, tal como *nosotros* las consideramos:

“Pero dado ante todo que el *elemento* de este mundo es el pensar, estos pensamientos la conciencia sólo los *tiene* [sólo es capaz de tenerlos, M.S.], e incluso ni siquiera los piensa o tampoco sabe que son

¹⁰⁹ Los títulos con sangría en letra normal son los títulos que Hegel mismo coloca en su texto. Los títulos con sangría entre corchetes, están agregados por la edición de Lasson. Todo lo expuesto con sangría es cita del texto hegeliano. Los números entre corchetes se refieren a las páginas de la edición de la *Fenomenología* traducida por W. Roces. En negrita señalo conceptos clave.

¹¹⁰ “...aber indem diese Ganze sich selbst entfremdet worden...” Roces: “...pero por cuanto de este todo se ha extrañado a sí mismo...”

pensamientos; ante ella se presentan bajo la forma de *representación*.”¹¹¹

Lo que sigue ahora aclara más el carácter propio de la representación. El más allá elaborado por el pensamiento de la fe no es originario; toma los elementos del mundo *para nosotros* real. Opera así una ‘elevación inmediata’, sin tomar conciencia de que se trata de una elevación, y por lo tanto no es mediada y toma así las determinaciones del más allá como reales. Aquí ya tenemos el ‘antropomorfismo’ de la religión. La teología es proyección idealizada del más acá. Decir que sólo el mundo del más acá es real *para nosotros* es en cierto sentido impropio, porque la realización completa de la realidad que implica un proceso, no queda consumada hasta que el espíritu no se reconoce totalmente en ella.

“Pues la conciencia sale de la realidad para entrar en la conciencia pura, pero por sí misma permanece todavía, en general, en la esfera y la determinabilidad de la realidad. La conciencia desgarrada [extrañada, M.S.] ante todo es *en sí* la *igualdad consigo misma* para nosotros, pero no para ella misma¹¹². Sólo es, por tanto, la elevación *inmediata*,¹¹³ no consumada en sí, y tiene todavía en sí su principio contrapuesto por el que está condicionada, por sí misma¹¹⁴, sin haberse adueñado de él por el movimiento mediado. De aquí que para ella la esencia de su pensamiento no valga como *esencia* solamente en la forma del *en sí*¹¹⁵ abstracto, sino en la forma de una *realidad común*, de una realidad que sólo ha sido elevada a otro elemento, sin haber perdido en éste la determinabilidad de una realidad no pensada”.¹¹⁶

¹¹¹ Indem aber das Denken zunächst das *Element* dieser Welt ist, *hat* das Bewußtsein nur diese Gedanke, aber es *denkt* sie noch nicht, oder weiß nicht, daß es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der *Vorstellung*. Prefiero cambiar la expresión de Roces: “Pero, siendo el pensar primeramente sólo *elemento* de este mundo, la conciencia sólo *tiene* estos pensamientos, pero ella todavía no los *piensa* o no sabe que son pensamientos, sino que sólo son para ella bajo la forma de la *representación*.”

¹¹² La última expresión no aparece en la traducción de Roces [R].

¹¹³ R. agrega aquí “todavía”.

¹¹⁴ R. ignora esta última expresión.

¹¹⁵ R. ignora la cursiva.

¹¹⁶ “Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewußtsein, aber es ist selbst überhaupt noch in der Sphäre und Bestimmtheit der Wirklichkeit. Das zerrissene Bewußtsein ist an sich erst die Sichselbstgleichheit des reinen Bewußtseins, für uns, nicht für sich selbst. Es ist also nur die unmittelbare noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein entgegengesetztes Prinzip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meister geworden zu sein. Daher gilt ihm das Wesen seines Gedankens nicht als Wesen nur in der Form des abstrakten Ansich, sondern in der Form eines gemeinwirklichen, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in diesem die Bestimmtheit einer gedachten Wirklichkeit verloren zu haben“.

Ahora vienen una serie de comparaciones con otras figuras de la conciencia desgarrada, que no me detengo a analizar porque me iría del tema específico: la conciencia estoica, la conciencia virtuosa, la razón legisladora y la razón que examina las leyes¹¹⁷.

Lo que sigue ya fue explicado. Aquí se dice el término sintético que caracteriza a la fe: **evasión** (*Flucht*).

“Pero esta realidad de la esencia es, al mismo tiempo, solamente una realidad de la *pura* conciencia, no de la conciencia *real*; aunque elevada al elemento del pensar, todavía no vale para esta conciencia como un pensamiento, sino que más bien es para él más allá de su propia realidad; pues aquélla es la **evasión** de ésta.”

La *religión* - pues es claro que de ella se habla - se presenta aquí como la fe del mundo de la cultura; no se presenta todavía tal y como es *en y para sí*.

En y para sí se manifestará en el apartado propio posterior: la reforma protestante reformada por Hegel. En esta no hay evasión en el sentido de que el espíritu es inmanente a la comunidad, como lo dirá dentro de unos renglones. La fe del mundo de la cultura es una nueva versión de un movimiento típico: el desgarramiento de la conciencia que da lugar a la conciencia desventurada.

Ya se nos ha manifestado en otras determinabilidades, a saber, como *conciencia desventurada*, como figura del movimiento carente de sustancia de la

R.: “Pues la conciencia sale de la realidad para entrar en la conciencia pura, pero por sí misma es todavía, en general, en la esfera y la determinabilidad de la realidad. La conciencia desgarrada sólo es *en sí* la *igualdad consigo misma*. Sólo es, por tanto, la elevación *inmediata*, todavía no consumada en sí, y tiene todavía en sí su principio contrapuesto por el que está condicionada, sin haberse adueñado de él por el movimiento mediado. De aquí que para ella la esencia de su pensamiento no valga como *esencia* solamente en la forma del *en sí* abstracto, sino en la forma de una *realidad común*, de una realidad que sólo ha sido elevada a otro elemento, sin haber perdido en éste la determinabilidad de una realidad no pensada”.

¹¹⁷Esa esencia debe diferenciarse esencialmente del *en sí* que es la esencia de la conciencia *estoica*; para ésta sólo valía la *forma del pensamiento* como tal, que tiene un contenido cualquiera extraño a ella y tomado de la realidad; pero para aquella conciencia, lo que vale no es la *forma del pensamiento* - y asimismo [se distingue esencialmente] del *en sí* de la conciencia virtuosa, para quien la esencia se halla, ciertamente, en relación con la realidad, para quien es esencia de la realidad misma, pero solamente, por el momento, esencia irreal - para aquella conciencia vale, sin embargo, aunque más allá de la realidad, como esencia real. Y, asimismo, lo *en sí* justo y bueno de la razón legisladora y lo universal de la conciencia que examina las leyes no tienen tampoco la determinación de la realidad. Si, por tanto, dentro del mundo de la cultura misma, el puro pensar se consideraba [R: “caía”] como un lado del extrañamiento, a saber, como la pauta de lo bueno y lo malo abstracto en el juicio, al atravesar el movimiento del todo se ha enriquecido con el momento de la realidad y, por consiguiente, con el del contenido”.

La expresión “nosotros”, la coloco en cursiva cada vez que tiene en Hegel un significado filosófico técnico a diferencia del uso normal (esto en mis comentarios, no en las citas de Hegel)

conciencia misma. Una versión anterior era la veneración de los antepasados como religión ¹¹⁸

Pero aquí, la religión, de una parte, ha brotado de la *sustancia* y es pura conciencia de la misma; y, en parte, es esta pura conciencia extrañada de su conciencia real, la *esencia* extrañada de su ser allí. [la esencia se encuentra en el más allá] Ya no es, pues, ciertamente, el movimiento carente de sustancia de la conciencia, pero tampoco es la determinabilidad de la oposición frente a la realidad como ésta es general y contra la de la autoconciencia en particular; es, por tanto, esencialmente, sólo una *fe*. [esta expresión podemos traducirla así: esto es la fe, esto es *creer* en sentido religioso]

Esta *pura conciencia* de la esencia absoluta es una conciencia *extrañada*. Hay que examinar más de cerca cómo se determina aquello de que es un otro y debe considerarse solamente en relación con éste. Primeramente, en efecto, esta pura conciencia sólo parece tener en frente de ella el *mundo* de la realidad; pero, en cuanto que es la evasión de ésta, y con ello, la *determinabilidad* de la *oposición*, tiene esta determinabilidad en ella misma; por tanto, la pura conciencia es esencialmente extrañada en ella misma, y la fe constituye solamente un lado de ella.

Lo que parece tan rebuscado, y lo es en realidad como expresión, constituye una repetición de los conceptos ya formulados. Lo que ahora Hegel va a indicar es que tanto fe como pura intelección son ‘dos lados de la misma conciencia’. Creo no traicionar su pensamiento si lo expresamos con la frase popular “dos caras de una misma moneda”. La cuestión es que la fe como la pura intelección ponen su acento una en la sustancia, otra en la conciencia, absolutizando un lado, considerando así que son el todo porque no suponen la unidad conciencia-sustancia.

“Y el otro lado ha nacido ya, al mismo tiempo, para nosotros. La pura conciencia es, así, en efecto, la reflexión desde el mundo de la cultura de tal modo que la sustancia de ella, así como las masas en que se estructura, se mostraban tal y como lo que en sí son, como esencialidades *espirituales*, como movimientos absolutamente inquietos o determinaciones que se superan de un modo inmediato en su contrario. Su esencia, la conciencia simple, es, por tanto, la simplicidad de la *diferencia absoluta* que no es de un modo inmediato ninguna diferencia.”

También Hegel reconoce con la Ilustración que son “esencialidades espirituales”, y también que éstas son “movimientos absolutamente inquietos...”. Sólo

¹¹⁸La religión se manifiesta también en la sustancia ética, como fe en el mundo subterráneo, pero la conciencia del espíritu que ha expirado no es propiamente *fe*, no es la esencia puesta en elemento de la pura conciencia más allá de lo real, sino que tiene ella misma una presencia inmediata; su elemento es la familia.

que por un lado la pura intelección no detecta un orden; por otro no los ve como parte de sí, sino como producción de la conciencia.

“Es, con ello, el *puro ser para sí*

Es decir es autoconciencia de sí pura, sujeto puro sin ningún contenido que lo cualifique

no como de este *singular*, sino el sí mismo universal en sí

no es el individuo ocasional e ingenioso de los orígenes de la Ilustración tal como queda representada por la figura del sobrino de Rameau, sino que se concibe universal, igual en todos los individuos.

como movimiento inquieto que ataca y penetra la *esencia quieta* de la *cosa* [tal como la fe concibe las esencias]. En él se da, pues, la certeza que se sabe a sí misma de un modo mediato como verdad, el puro pensar como el *concepto absoluto* en la potencia de su *negatividad* que, cancelando toda esencia objetiva del deber ser frente a la conciencia, hace de ella un ser de la conciencia.

Vale aclarar: producto de la conciencia y no parte esencial de ella: ‘ser de’. La destrucción del realismo a nivel masivo lo realiza la Ilustración. En cuanto a la negatividad ya me expresé anteriormente.

Esta pura conciencia es, al mismo tiempo, igualmente *simple*, precisamente porque su diferencia no es ninguna diferencia. Pero la conciencia, como esta forma de la simple reflexión en sí, es el elemento de la fe, en que el espíritu tiene la determinabilidad *de la universalidad positiva*, del *ser en sí* frente a aquel ser para sí de la autoconciencia.

Es exactamente lo contrario de la Ilustración: la universalidad es positiva, es decir, está dada independiente de nosotros: el ser en sí no es la autoconciencia. Sobre la base de lo dicho, creo que lo que sigue no necesita aclaraciones:

“Replegado de nuevo sobre sí desde el mundo carente de esencia que sólo se disuelve, el espíritu, con arreglo a la verdad, es en una unidad inseparable tanto el *movimiento absoluto* y la *negatividad* de su manifestarse como su esencia en sí *satisfecha* y su *quietud* positiva. Pero estos dos momentos, que yacen en general bajo la determinabilidad del *extrañamiento*, se desdobl原因 como una conciencia dual. Aquél es la pura intelección, como el *proceso* espiritual compendiado en al autoconciencia, proceso que tiene frente a sí la conciencia de lo positivo, la forma de la objetividad o de la representación y se orienta en contra de ella; pero su objeto propio es solamente el *puro yo*. La conciencia

simple de lo positivo o de la quieta igualdad consigo mismo tiene como objeto, por el contrario, la *esencia* interior como esencia. Por tanto, la pura *intelección* no tiene primeramente en ella misma ningún contenido, porque es el negativo ser para sí; a la fe, por el contrario, pertenece el contenido sin intelección.

Mientras que aquella no se sale de la autoconciencia, ésta tiene su contenido, ciertamente, también en el elemento de la pura autoconciencia, pero en el *pensar*, no en *conceptos*; en la *pura conciencia*, no en la *pura autoconciencia*. Así, la fe es, ciertamente, pura conciencia de la *esencia*, es decir, del *interior simple y es*, por tanto, pensar - el momento principal en la naturaleza de la fe, momento que ordinariamente se pasa por alto.

[Aquí hay que aclarar por qué Hegel hace esta advertencia y explicar qué entiende por pensar].

La *inmediatez* con que la esencia es en él estriba en que su objeto es *esencia*, es decir, *puro pensamiento*.

La *inmediatez* con que la fe afirma su objeto tiene su fundamento *para nosotros*: no en que el objeto se da exteriormente en forma inmediata como lo supone un realismo, sino que el objeto es pensamiento, está en el sujeto. El problema es que la fe le da a esa *inmediatez* otro fundamento, y se vuelve la pretendida *inmediatez* de la representación (*Vorstellung*) que frente a nuestro análisis se muestra llena de mediaciones:

Pero esta *inmediatez*, en tanto que el *pensar* entra en la *conciencia* o la pura conciencia entra en la autoconciencia, adquiere la significación de un *ser* objetivo que yace más allá de la conciencia del sí mismo. Mediante esta significación que la *inmediatez* y la simplicidad del *puro pensar* cobran en la *conciencia* es cómo la *esencia* de la fe desciende del pensar a la *representación* y deviene un mundo suprasensible, que es esencialmente un *otro* de la autoconciencia.

En ambas posiciones hay todavía una dualidad entre pensamiento y ser (en estos casos aparece como ‘ser allí’). En la fe el tránsito entre ambos se resuelve desde el punto de vista epistemológico en la *Vorstellung*. En la pura intelección en lo que Hegel denomina en otros pasajes el “idealismo subjetivo”:

Por el contrario, en la pura intelección tiene el tránsito del puro pensar a la conciencia la determinación contrapuesta; la objetividad tiene la significación de un contenido solamente negativo que se supera y retorna al sí mismo, es decir, que sólo el sí mismo es propiamente ante sí el objeto o, que el objeto sólo tiene verdad en tanto que tiene la forma del sí mismo.

Podemos caracterizar mejor el perfil de ambas figuras desde tres puntos de vista: en primer lugar, como son *para nosotros* y como se conciben a ellas mismas. En segundo lugar, cómo se relacionan con el mundo de la cultura, o ser allí (mundo real). En efecto, si tenemos la duplicación de la conciencia pura en fe y pura intelección, ellas mismas suponen una duplicación entre el pensamiento y el objeto como ya señalé antes. En tercer lugar, podemos examinarlas por cómo se conciben entre ellas mutuamente:

[2. El objeto de la fe.¹¹⁹]

[Así, M.S.] Como la fe y la pura intelección pertenecen ambas al elemento de la pura autoconciencia, son también ambas el retorno desde el mundo real de la cultura. Se ofrecen, por tanto, con arreglo a tres lados. Una vez, cada momento es, fuera de toda relación, *en y para sí*; la segunda vez cada uno se relaciona con el mundo *real* contrapuesto a la pura conciencia, y la tercera vez cada uno se refiere al otro, dentro de la pura autoconciencia.

Ahora comenzamos por la concepción de la realidad que tiene la fe. Ya hemos dicho que *para nosotros* la fe produce una proyección idealizada de los elementos que descubre en el mundo del ‘más acá’. Términos como ‘padre’, ‘hijo’ y otros muestran esta proyección para poder concebir ‘la esencia absoluta’ como aquí la denomina Hegel. Los proyecta en un ‘más allá’ como otro mundo real, consistencia del primero; pero que *nosotros* sabemos que ese más allá sólo existe en realidad en el pensamiento, pero no como lo entiende el idealismo subjetivo, es decir, pura elaboración arbitraria y contenido arbitrario agregado a los esquemas vacíos que constituyen nuestro pensar.

El lado del *ser en y para sí* en la conciencia *creyente* es su objeto absoluto, cuyo contenido y cuya determinación se han dado ya. En efecto, el objeto absoluto no es, según el concepto de la fe, otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la pura conciencia.

Lo expresado en las líneas siguientes en forma tan hermética se refiere a la Santísima Trinidad de la teología cristiana, comparando el modo en que lo concibe la fe con el que *nosotros* lo concebimos. El descenso a la *Vorstellung* propio de concebir un ser consistente que se presenta *frente* a nosotros, hace concebir a la persona del Hijo como acontecimiento histórico, como decisión contingente del Absoluto; mientras que *para nosotros* la Trinidad es una forma representada de caracterizar las tres etapas del desarrollo del Espíritu en su ‘necesaria’ manifestación y extrañamiento.

La estructuración de este mundo real constituye también, por tanto, la organización del primero, sólo que, en éste, las partes, en su espiritua-

¹¹⁹En realidad este epígrafe que agrega Lasson tendría que anteceder al párrafo siguiente

lización, no se extrañan, sino que, siendo esencias que son en y para sí, son espíritus que han retornado a sí y han permanecido en sí mismos. Por tanto, el movimiento de su tránsito sólo para nosotros es un extrañamiento de la determinabilidad en la que son en su diferencia y solamente para nosotros son una serie *necesaria*; pero, para la fe su diferencia es una diversidad quieta y su movimiento un *acaecer*.

En el párrafo siguiente Hegel muestra que así como en el mundo de la cultura el vértice de su consistencia estaba en el poder del Estado, aquí se encuentra en la esencia absoluta que es la Santísima Trinidad. Se vuelve hablar de ellas desde el punto de vista de la fe; la ‘esencia absoluta real que se sacrifica’ es Jesucristo, “deviene un sí mismo perecedero”. El retorno de este sí mismo extrañado es el Espíritu Santo.

Para designar brevemente estas partes con arreglo a la determinación exterior de su forma, así como en el mundo de la cultura el poder del Estado o lo bueno era lo primero, así también aquí lo primero es *la esencia absoluta*, es el espíritu que es en y para sí, en tanto que es la *sustancia* eterna simple. Pero, en la realización [*Realisierung*] de su concepto de ser espíritu, esta sustancia pasa al *ser para otro*, su igualdad consigo misma deviene *esencia absoluta real que se sacrifica*; deviene el *sí mismo*, pero un sí mismo perecedero. De ahí que lo tercero sea el retorno de este sí mismo extrañado y de la sustancia degradada a su simplicidad primera; sólo de este modo es representada la sustancia como espíritu.

El párrafo siguiente presenta la vida en sí misma de la Trinidad y su naturaleza: tres personas en una que piensan su unidad:

Estas esencias diferentes, replegadas sobre sí mismas a través del pensar desde la mutación del mundo real, son los espíritus eternos e inmutables cuyos ser es el pensar la unidad que ellos constituyen.

Pero el creyente no tendría acceso a esta realidad si la ‘sustancia absoluta’ no se hubiese encarnado. La fe es fe en Jesucristo que comunica la naturaleza de la esencia absoluta:

Estas esencias, sustraídas así a la autoconciencia, se introducen sin embargo en ella; si la esencia fuese inmovible en la forma de la primera sustancia simple, permanecería extraña a la autoconciencia. Pero la enajenación de esta sustancia, y luego su espíritu tiene el momento de la realidad en la autoconciencia y se hace así copartícipe de

la autoconciencia creyente o la conciencia creyente pertenece al mundo real.¹²⁰

Hemos terminado de caracterizar el ‘primer lado’; pasamos ahora al segundo: la relación con el mundo real de la cultura. Lo que sigue se comprende por lo ya dicho:

Con arreglo a este segundo comportarse, la conciencia creyente tiene, de una parte, ella misma su realidad en el mundo real de la cultura y constituye su espíritu y su ser allí que ya se ha considerado; pero, de otra parte, este espíritu se enfrenta a esta su realidad como a lo vano y es el movimiento de superarla.

Ahora bien: la superación no se da como separación tajante del mundo real, sino *a través* de él; es decir, por un lado lo que parece vano, y se presenta la necesidad de superarlo. Pero esto no se realiza por medio de un proceso interior espiritual sino por actos exteriores materiales:

Este movimiento no consiste en que la conciencia creyente tenga una conciencia rica en espíritu acerca de su inversión; pues la conciencia creyente es la conciencia simple que cuenta lo rico en espíritu entre lo vano, porque esto sigue teniendo como su fin el mundo real. Sino que al reino quieto de su pensar se enfrenta la realidad como una existencia carente de espíritu que, por tanto, hay que sobrepasar de un modo exterior. Esta obediencia al culto y a la adoración hace surgir, mediante la superación del saber sensible y del obrar, la conciencia de la unidad con la esencia que es en y para sí, pero no como unidad real intuitiva, sino que este culto es solamente el continuo hacer surgir, que no alcanza completamente su meta en la presencia.

Aún así está destinado a la insatisfacción. “Presencia” significa el más acá. El creyente debe esperar el más allá, la vida posterior a la muerte para su completa adecuación al Espíritu. El Espíritu está, *para nosotros*, en la comunidad, intuición de la Reforma protestante. No sucede así para la conciencia singular del creyente en este caso, que sigue dirigido hacia el más allá; si dirige su atención al más acá lo es de un modo puramente sensible, sin concepto:

La comunidad alcanza, ciertamente, esta meta, pues es la autoconciencia universal; pero para la autoconciencia singular el reino del puro pensar sigue siendo necesariamente un más allá de su realidad o, en tanto que éste ha entrado en la realidad por la enajenación de la esencia eterna, es una realidad sensible aconceptual; pero una realidad sen-

¹²⁰ R: Pero la enajenación de esta sustancia y luego su espíritu tienen el momento de la realidad en la autoconciencia y se hacen así copartícipes de la autoconciencia creyente o la conciencia creyente pertenece al mundo real.

sible permanece indiferente frente a la otra, y el más allá ha recibido solamente, además, la determinación del alejamiento en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, el concepto, la realidad del espíritu presente ante sí misma, permanece en la conciencia creyente como lo *interior* que es todo y actúa, pero que no emerge él mismo.

El ‘tercer lado’, como se trata de la mutua referencia entre fe y pura intelección, “dentro de la pura conciencia”, aparece descrito luego, en forma conjunta.

[3. La racionalidad de la pura intelección]

Pero, en la *pura intelección*, lo único real es el concepto; y este tercer lado de la fe, el ser objeto para la pura intelección, es propiamente el comportamiento en que aquí se presenta. La pura intelección misma debe asimismo considerarse, en parte, en y para sí [primer lado] y en parte en comportamiento con el mundo real, en tanto que se halla presente aun de manera positiva, como conciencia vana [segundo lado] y, en parte, finalmente, en aquel comportamiento ante la fe [tercer lado].

[Primer lado:] Ya hemos visto lo que es la pura intelección en y para sí [muestra cómo repite Hegel; desarrollará un poco más lo que ya dijo, o está tratando de expresar en forma adecuada]; como la fe es la pura conciencia quieta del espíritu como *esencia*, así es también la autoconciencia de ésta; por tanto, sabe la esencia, no como *esencia*, sino como *sí mismo* absoluto. Tiende, por consiguiente, a superar toda independencia *que sea otra* que la de la autoconciencia, ya sea la de lo real o la de lo que es *en sí*, y a convertirla en *concepto*. No sólo es la certeza de la razón autoconciente de ser toda verdad, sino que *sabe* que es esto.

Pero, si el concepto de la pura intelección ha surgido, no se ha realizado [*realisiert*] todavía. Su conciencia se manifiesta todavía, según esto, como una conciencia *contingente singular*

no capta que se trata de un movimiento necesario, y por tanto no lo capta como movimiento universal,

y lo que para ella es la esencia como el *fin* que tiene que realizar

se vuelve entonces su causa, que consiste en lo siguiente

Tiene sólo como *intención* [R: “Sólo se propone”], por ahora, hacer *universal* la pura *intelección*, es decir, convertir todo lo que es real en concepto, y en un concepto en todas las autoconciencias

Los autores contemporáneos lo traducen como ‘desmitificación’ o ‘desencantamiento’. Claro que supone decir que el objeto de la fe es mito.

La intención es *pura*, pues tiene como contenido la pura intelección; y ésta es asimismo *pura*, pues su contenido es solamente el concepto absoluto, que no tiene oposición alguna en un objeto ni es tampoco limitado en él mismo

a mi modo de ver, es ‘pura’ en el sentido de que no está determinada por ningún contenido empírico en particular.

En el concepto ilimitado se hallan de un modo inmediato los dos lados, el de que todo lo objetivo sólo tiene la significación del *ser para sí*, de la autoconciencia, y el de que esto tiene la significación de un *universal*, el de que la pura intelección se haga patrimonio de todas las autoconciencias.

Este segundo lado de la intención [aquí no se refiere al segundo lado de la pura intelección sino a la división de los lados de la ‘intención’ hecha renglones antes: ser para sí (1º lado) y universal (2º lado)] es resultado de la cultura en tanto que en él se han derrumbado tanto las diferencias del espíritu objetivo, las partes y las determinaciones judicativas de su mundo, como las diferencias que se manifiestan como naturalezas originariamente determinadas.

En estos renglones se refería Hegel al valor de la tradición en todos los niveles, como estructuración y jerarquización objetivada a los cuales la razón debería adaptarse y frente a la cual la Ilustración se rebela. Frente a ellas propaga su propia racionalidad.

El genio, el talento y las capacidades particulares en general pertenecen al mundo de la realidad en tanto que éste lleva en sí todavía el lado de ser reino animal del espíritu que, en mutua violencia y confusión, lucha por las esencias del mundo real y se engaña a sí mismo.

Es decir no es la lucha propia del mundo de la cultura, en donde se reconocen a la riqueza y al poder la consistencia del Sí mismo a alcanzar. Aquí el cultivo se hace ‘por inercia’

Es cierto que las diferencias no tienen cabida en él como *espèces* honradas;

es decir que las diferencias no son ‘en sí; hace referencia Hegel a mi modo de ver a la tradicional clasificación de la realidad en términos de género y especie, clasificación desontologizada por el nominalismo y sus versiones ilustradas

ni la individualidad se contenta con la *cosa misma* irreal, ni tiene un contenido *particular* y fines propios, sino que sólo vale como algo universalmente valedero, a saber, como algo cultivado; y la diferencia

se reduce a la mayor o menor energía - a una diferencia de *magnitud*, es decir, no esencial.

Quizás sea comprensible este pasaje a partir de la lectura de HkAd: sólo hay diferencias de número, no hay diferencias cualitativas; lo que es, lo dice la matemática

Pero esta última diversidad se ha ido a pique al trocarse la diferencia en una diferencia absolutamente cualitativa en el total desgarramiento de la conciencia. Lo que aquí es para el yo lo otro es solamente el yo mismo.

Esto podemos leerlo en el sentido de que las conceptualizaciones acerca de la realidad no son ‘reales’ sino ‘intelectuales’. Pero también podemos leerlo en su fácil extensión: la Ilustración sólo reconoce lo que es igual a sí misma.

En este juicio infinito se ha cancelado toda unilateralidad y toda peculiaridad del originario ser para sí; el sí mismo se sabe ser su objeto como puro sí mismo; y esta igualdad absoluta de los dos lados es el elemento de la pura intelección. Es, por tanto, la simple *esencia* indiferenciada en sí, y asimismo la *obra* universal y la universal posesión. En esta sustancia espiritual *simple* la autoconciencia se da y se mantiene igualmente en todo objeto la conciencia de *esta* su *singularidad* o del *obrar*, lo mismo que, a la inversa, la individualidad de la misma es aquí *igual a sí misma* y universal. Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a *todas* las conciencias: *sed para vosotras mismas* lo que todas sois *en vosotras mismas: racionales*.

Aquí se ve qué entiende por intención pura: no propone ningún ideal ‘material’ en particular, sino la racionalidad, entendida como el no aceptar sino lo que la razón comprende. También podemos entender con un término contemporáneo esta ‘intención pura’: proyecto. Es el proyecto de la Ilustración, que la frase del ensayo de Kant, “¿Qué es la Ilustración?” citada por Hegel se le ofrece como lema. Pasemos ahora al ‘segundo lado’ de la Ilustración, su relación con el mundo real.

II. LA ILUSTRACIÓN

El objeto característico [*eigentlich*; R: peculiar] contra el que la pura intelección dirige la fuerza del concepto es la fe, como la forma de la conciencia pura, contrapuesta a aquella en el mismo elemento. Pero la pura intelección guarda también relación con el mundo real, pues es, como la fe, el retorno de ella a la pura conciencia. Hay que ver, en primer lugar, cómo se halla constituida su actividad frente a las intenciones impuras [es decir afectadas por móviles materiales] y a las intelecciones invertidas [pues suponen esencias reales] de aquel mundo.

Lo fundamental también ya fue dicho: la pura intelección, como la fe, considera al mundo de la cultura como vano, sin consistencia, y por tanto no es objeto verdadero de deseo:

Más arriba se hacía ya referencia a la conciencia quieta que se enfrenta a este torbellino que se disuelve en sí mismo, para volver a engendrarse; la conciencia quieta constituye el lado de la pura intelección y de la pura intención. Pero en ésta conciencia quieta no entra, como veíamos, ninguna *particular intelección* acerca del mundo de la cultura; éste lleva más bien en sí el más doloroso sentimiento y la intelección más verdadera de ser la disolución de todo lo que se afianza, de ser desmembrado a través de todos los momentos de su ser allí y quebrantado en todos sus huesos; y es, asimismo, el lenguaje de este sentimiento y el discurso enjuiciador y pleno de espíritu acerca de todos los lados de su situación.

Por tanto, la pura intelección no puede tener aquí ninguna actividad y ningún contenido propios y sólo puede, por tanto, comportarse como la fiel *aprehensión* formal de esta propia intelección plena de espíritu del mundo y de su lenguaje.

Justamente porque las cosas del mundo son vanas, el lenguaje acerca de ellas sigue existiendo, pero no tiene peso, es pura charlatanería:

Siendo este lenguaje disperso, siendo el juicio una charlatanería momentánea que inmediatamente vuelve a olvidarse y siendo un todo solamente para una tercera conciencia [?], ésta sólo se puede distinguir como *pura* intelección al resumir aquellos rasgos dispersos en una imagen universal, haciendo de ella una intelección de todos.

El párrafo siguiente parece habersele escapado a Hegel, por la claridad que concede:

Por este simple medio hará la intelección que se disuelva la confusión de este mundo. Pues se ha llegado al resultado de que no son las masas y los conceptos e individualidades determinados la esencia de esta realidad, sino de que ésta tiene su sustancia y su base de sustentación solamente en el espíritu, que existe como juicio y discusión, y de que el interés en tener un contenido para este razonar y charlar es lo único que mantiene el todo y las masas de su estructuración.

La cuestión es que el juicio sobre la vanidad de las cosas también recae sobre sí. El *Sí mismo* es vano. Nuestro yo también es algo que se desvanece (no capta que es parte de un sujeto que lo trasciende); queda sólo el mayor o menor ingenio sobre el fondo de la pura intelección. Se adquiere cierta momentánea consistencia con el ingenio, que se vuelve cínico también consigo mismo. Lleva

consigo una pérdida de interés por todo, que se oculta tras la crítica de este ingenio:

En este lenguaje de la intelección, su autoconciencia es todavía para sí misma un *ser para sí, este singular*; pero la vanidad del contenido es al mismo tiempo la vanidad del sí mismo que sabe el contenido vano. Y como ahora, la conciencia que aprehende tranquilamente [*ruhig*], que colecciona las versiones más certeras y más tajantes, se va a pique en la vanidad restante de la existencia el alma que todavía mantiene el todo, la vanidad del juicio pleno de espíritu [M.S.; R: de los juicios plenos de espíritu]. La colección muestra a los más un mejor ingenio o a todos, por lo menos, un ingenio más multiforme que el suyo y el mejor saber y el juzgar en general como algo universal y universalmente conocido; con lo cual se cancela el único interés todavía presente y la perspicacia singular se disuelve en la intelección universal.

Ahora bien; si fuese una figura aislada de la conciencia, la pura intelección terminaría en la disolución. Al definirse en última instancia por oposición, necesita de un adversario para seguir en pie. Prefiere aceptar el nihilismo que el engaño y por eso se muestra tenaz contra la fe:

Pero todavía se mantiene firme sobre el saber vano el saber de la esencia, y la pura intelección sólo se manifiesta en su actividad propia y verdadera en tanto que surge frente a la fe.

A. La lucha de la Ilustración contra la superstición.

[1. La actitud relativa de la pura intelección con respecto a la fe]

Los diversos modos del comportamiento negativo de la conciencia, de una parte el del escepticismo, de otra parte el del idealismo teórico y práctico, son figuras subordinadas con respecto a ésta de la *pura intelección* y de su expansión, la *Ilustración*; pues la pura intelección ha nacido de la sustancia, sabe el puro *sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad.

Al pertenecer al tipo de comportamiento negativo de la conciencia, vale y sucede con la pura intelección lo que en general para la negación, en especial lo dicho en el *Prólogo* de la *Fenomenología*. Una diferencia importante con respecto a los otros modos, es que “nace de la sustancia”; esto es equivalente a “sabe el puro *Sí mismo* de la conciencia como absoluto y lo acoge con la pura conciencia de la esencia absoluta de toda realidad”. El absoluto es la intelección pura misma, mientras que en los otros modos la negación se ponía frente al absoluto. Notemos también una distinción importante: la figura es la pura intelección; la Ilustración es su expansión.

Puesto que fe e intelección son la misma pura conciencia, pero contrapuestas en cuanto a la forma y puesto que a la fe la esencia se contrapone como *pensamiento*, no como *concepto* y es, por tanto algo sencillamente contrapuesto a la *autoconciencia*, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*, son mutuamente lo uno lo sencillamente negativo de lo otro.

Recordemos que previamente a la oposición entre fe y pura intelección, estas son formas contrapuestas de la conciencia pura; aquí está la gran oposición, entre conciencia pura y conciencia real. La oposición entre fe y pura intelección se jugará inicialmente como oposición entre forma y contenido.

Tal como ambas surgen la una frente a la otra, a la fe corresponde todo *contenido*, ya que en su elemento quieto del pensar cobra todo momento subsistencia - pero la pura intelección carece primariamente de contenido y es más bien pura desaparición de éste; pero, mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará y se dará un contenido.

La figura de la fe se desenvuelve con tres protagonistas: la feligresía, el clero, y los déspotas, estos últimos más bien externos a la figura. Hegel los denomina 'los tres lados del enemigo'. Aparece en claro la lucha contra el primer lado: la feligresía. Aparece menos clara la segunda. No se ve donde está el ataque al despotismo. Quizás es porque queda como víctima reservada para la Revolución Francesa.

Así queda caracterizada la **feligresía**:

[α) La difusión de la pura intelección]

La pura intelección sabe la fe como lo contrapuesto a ella, a la razón y a la verdad. Como para ella la fe es en general una trama de supersticiones, prejuicios y errores, la conciencia de este contenido sigue organizándose, para ella, en un reino del error, en el que la falsa intelección es, primeramente, como la *masa general* de la conciencia, de modo inmediato, espontáneo y sin reflexión en sí misma,

Y así el clero, o probablemente el **clericalismo**:

pero tiene también en ella el momento de la reflexión en sí o de la autoconciencia, separado de la espontaneidad, como una intelección y una mala intención que permanecen al fondo para sí y que perturban aquella conciencia. Aquella masa es víctima del engaño de un *sacerdote* que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas

Y finalmente entra en escena el **déspota**:

y que, al mismo tiempo, conspira con el *despotismo*, el cual, como unidad sintética y carente de concepto del reino real [real] y de este reino ideal - una esencia singularmente inconsecuente -, y se halla por encima de la mala intelección de la muchedumbre y de la mala intención de los sacerdotes, [tr.] y el despotismo, asociando también en sí ambas cosas por la estupidez y la confusión creadas en el pueblo por un sacerdocio engañador; despreciando a ambos, extrae de ello la ventaja de la tranquila dominación y la ejecución de sus apetencias y caprichos, pero es, al mismo tiempo, el mismo embotamiento de la intelección, la misma superstición y el mismo error.

La Ilustración no aborda estos tres lados del enemigo de un modo indistinto; en efecto, por cuanto que su esencia es pura intelección, que es en y para sí universal, su verdadera relación con respecto al otro extremo es aquella en la que la Ilustración tiende a lo que hay de común y de igual en ambos extremos. El lado de la singularidad que se aísla de la conciencia universal y espontánea es lo contrapuesto a la Ilustración y que ésta no puede tocar de un modo inmediato. Por tanto, la voluntad del sacerdocio engañador y del déspota opresor no es objeto inmediato de su obrar, sino que este objeto es la intelección carente de voluntad y que no se singulariza en el ser para sí, el *concepto* de la autoconciencia racional que tiene su ser allí en la masa, pero que no se da todavía en ella como concepto.

Más que 'lucha' contra la masa, tendríamos que hablar de liberación, desde el punto de vista de la Ilustración. La pura intelección se ve favorecida por el momento inevitable de mediación que tiene siempre el Espíritu; momento de distanciamiento del sujeto con respecto al objeto. Una vez que se cuestiona al sujeto su relación inmediata con el objeto, en la medida en que es provocado por el cuestionamiento, ya no puede volver a la situación de antes. De aquí en adelante los conceptos y las metáforas de Hegel.

Pero, por cuanto que la pura intelección arranca esta intelección honrada y su esencia espontánea a los prejuicios y errores, priva de la realidad [Realität] y del poder de su engaño a la mala intención, cuyo renio tiene su *terreno* y su *material* en la conciencia carente de concepto de la masa universal, mientras que el *ser para sí* tiene, en general, su *sustancia* en la conciencia *simple*.

La relación de la pura intelección con la conciencia espontánea de la esencia absoluta tiene, ahora, el doble aspecto de que, de una parte, es en sí lo mismo que ella, mientras que, de otra parte, la conciencia espontánea, en el elemento simple de su pensamiento, deja hacer y darse subsistencia a la esencia absoluta y a sus partes y sólo las deja ver como su *en sí* y, por tanto, de modo objetivo, pero negando en este en sí su *ser para sí*. En tanto que, según el primer aspecto, esta fe *en sí* es, para la pura intelección, pura *autoconciencia* y la fe sólo debe de-

venir esto *para sí*, la pura intelección tiene, en este concepto de la fe, el elemento en el que se realiza en vez de la falsa intelección.

Bajo este aspecto según el cual ambos términos son esencialmente lo mismo y la relación de la pura intelección se efectúa por medio de y en el mismo elemento, su comunicación es una comunicación inmediata y su dar y recibir son un fluir mutuo ininterrumpido. Por muchas estacas que sigan clavándose en la conciencia, ésta en sí esa simplicidad en la que todo es resuelto, olvidado y espontáneo y que, por tanto, es sencillamente receptiva para el concepto. La comunicación de la pura intelección puede compararse, por ello, a una expansión tranquila o difusión, como la de un aroma en una atmósfera sin resistencia. Es una penetrante infección que no se hace antes perceptible como algo contrapuesto frente al elemento indiferente en que se insinúa y que, por tanto, no puede ser rechazada. Sólo cuando la infección se ha difundido ya, es para la conciencia que se confía despreocupada en ella. En efecto, la que la conciencia recibía en sí era la esencia simple e igual a ella, pero era, al mismo tiempo, la simplicidad de la negatividad reflejada en sí, que, más tarde, por su propia naturaleza, se despliega como lo contrapuesto y de este modo recuerda a la conciencia su modo anterior; esa simplicidad es el concepto, el cual es el saber simple que se sabe a sí mismo y sabe, al mismo tiempo, su contrario, pero que sabe esto en él como superado. Así, pues, tan pronto como la pura intelección es para la conciencia, ya se ha difundido; la lucha en contra de ella delata la infección acaecida; es ya demasiado tarde, y todo medio no hace más que empeorar la enfermedad, pues ha calado en la médula de la vida espiritual, a saber, la conciencia en su concepto o en su pura esencia misma; no queda, por eso, en la conciencia fuerza alguna capaz de dominar la enfermedad. Como ésta afecta a la esencia misma, es posible rechazar sus manifestaciones todavía aisladas y atenuar los síntomas superficiales. Y esto es enormemente ventajoso para la dolencia, la cual, así, no disipa inútilmente su fuerza ni se revela indigna de su esencia, lo que sucede cuando irrumpe en síntomas y en erupciones sueltas contra el contenido de la fe y contra la conexión de su realidad exterior. En vez de esto, siendo ahora un espíritu invisible e imperceptible, penetra a través de las partes nobles hasta el tuétano y no tarda en apoderarse a fondo de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo carente de conciencia y, “una buena mañana, da un empujón el camarada y, ¡patapún!, el ídolo se viene a tierra”. Una buena mañana, cuyo mediodía no está manchado de sangre, si la infección ha calado en todos los órganos de la vida espiritual; solamente la memoria conserva entonces como una historia sucedida no se sabe cómo el modo muerto de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría elevada a la adoración sólo se ha despojado así, de un modo indoloro, de una piel ya ajada.

Aquí no queda bien en claro si refiere al ataque al clero o es más genérico:

[β) La contraposición de la penetración intelectual a la fe]

Pero este silencioso y continuado tejer del espíritu en el interior simple de su sustancia, que se oculta a sí mismo su obrar [M.S.; R: en su obrar; *der sich sein Tun verbirgt*], es solamente un lado de la realización [Realisierung] de la pura intelección. Su difusión no consiste solamente en poner en consonancia lo igual con lo igual; y su realización [Verwirklichung, M.S.] no es solamente una expansión sin contraposición alguna. No, sino que el obrar de la esencia negativa es, de modo no menos esencial, un movimiento desarrollado que se diferencia de sí mismo y que, como obrar consciente, debe presentar sus momentos en una determinada y patente existencia y darse como un tumultuoso estrépito y una lucha violenta con lo contrapuesto, como tal.

Hay que ver, por tanto, cómo la *pura intelección* e *intención* se comportan *negativamente* frente a lo otro contrapuesto a ella, con que se encuentra. La pura intelección e intención, que se comporta negativamente, puesto que su concepto es toda esencialidad y fuera de ella no es nada, sólo puede ser lo negativo de sí mismo. Deviene, por tanto, como en sí, lo negativo de la pura intelección, deviene no verdad y no razón y, como intención, deviene lo negativo de la intención pura, deviene la mentira y la deshonestidad del fin.

Aquí el análisis hegeliano se vuelve particularmente interesante. Intentará mostrar cómo fe y pura intelección son los extremos contrapuestos de una misma conciencia, pero no lo reconocen. Son consideraciones unilaterales de la misma conciencia pura. Hegel intentará expresar esto una y otra vez. Conviene aquí ser meticulosos:

La pura intelección se empecina en esta contradicción porque se empeña en la lucha y supone que combate algo *otro*. Sólo supone esto, pues su esencia como la negatividad absoluta estriba precisamente en tener en ella misma el ser otro.

Por empezar, la misma naturaleza de la negación implica algo negado (¿relación negación abstracta / negación determinada?) Al ser absoluta pretende a la vez ser total; lo cual entra en contradicción.

El concepto absoluto es la categoría; consiste en que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo. Según esto, lo que la pura intelección enuncia como su otro, como el error o la mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; aquélla sólo puede condenar lo que ella es.

O condena algo que ella no es, y entonces sabe; pero entonces si sabe, es; y entramos nuevamente en contradicción. O bien condena lo que es, y entonces se condena a sí misma.

Lo que no es racional no tiene *verdad* alguna o, lo que no es concebido no *es*; por tanto, la razón, cuando habla de un *otro* de lo que ella es sólo habla, de hecho, de sí misma; al hacerlo, no sale de sí misma.

O la razón es todo y se refiere entonces siempre a sí misma, y entonces al atacar algo se ataca a sí misma; o la razón no es todo. Estas paradojas dan lugar a un movimiento del pensamiento en el cual se dará lugar a la realización de la Ilustración. El resultado es la superación del formalismo. Parece tratarse de la crítica del idealismo absoluto al idealismo subjetivo [cfr GW]:

Por eso, esta lucha con lo contrapuesto asume en sí la significación de ser su *realización*. En efecto, ésta consiste precisamente en el movimiento de desarrollar los momentos y de recobrarlos en sí; una parte de este movimiento es la diferencia en que la intelección concibiente se enfrenta a sí misma como *objeto*; mientras permanece en este momento, se halla extrañada de sí. En tanto [M.S., R: Como] pura intelección, carece de todo contenido; el movimiento de su realización [Realisierung] consiste en que *ella misma* devenga [R: como] contenido, pues no puede devenir otro, ya que es la autoconciencia de la categoría. Pero, por cuanto sabe, en lo contrapuesto, el *contenido* solamente como contenido y no todavía como *Sí mismo*, se desconoce en él. Su consumación tiene, por tanto, el sentido de reconocer como el suyo el contenido que es para él, primeramente, objetivo. Pero su resultado no será, de este modo, ni la restauración de los errores que combate ni solamente su primer concepto, sino una intelección que conoce la absoluta negación de sí misma como su propia realidad, como el sí mismo, o su concepto que se reconoce a sí mismo.

Es decir, se realizará el **concepto**, que páginas atrás Hegel había caracterizado de acuerdo a su propia concepción:

En efecto, la que la conciencia recibía en sí era la esencia simple e igual a ella, pero era, al mismo tiempo, la simplicidad de la negatividad reflejada en sí, que, más tarde, por su propia naturaleza, se despliega como lo contrapuesto y de este modo recuerda a la conciencia su modo anterior; esa simplicidad es el concepto, el cual es el saber simple que se sabe a sí mismo y sabe, al mismo tiempo, su contrario, pero que sabe esto en él como superado

Hay que distinguir cómo concebimos *nosotros* esta lucha de cómo la conciben la Ilustración y la fe:

Esta naturaleza de la lucha de la Ilustración contra los errores, que consiste en combatirse a sí misma en ellos y condenar en ellos lo que afirma, es *para nosotros* o lo que ella misma y su lucha son *en sí*. El

primer lado de esta lucha, el de su impurificación al acoger el comportamiento negativo en su *pureza* igual a sí misma, es la manera como es *objeto para la fe*, la que por ello lo experimenta como mentira, como no razón y mala intención, del mismo modo que la fe es para ella error y prejuicio. Con respecto a su contenido, es, ante todo, la intelección vacía a la que su contenido se le manifiesta como un otro; lo *encuentra*, por tanto, en esta figura en la que no es aún el suyo como una existencia totalmente independiente de ella, en la fe.

“La encuentra”, es decir: es casual, no la concibe como parte necesaria. Entonces ahora Hegel entra de lleno en la comprensión de la lucha desde *nuestro* punto de vista. El que sigue es uno de los párrafos más densos y a la vez más importantes de la sección. La cuestión se juega nuevamente entre idealismo subjetivo e idealismo objetivo. También podemos entender esta dialéctica como establecida entre concepto formal y positividad.

[γ) La intelección, como mala comprensión de sí misma]

La Ilustración, por tanto, aprehende su objeto, primeramente y en general, de tal modo, que lo toma como *pura intelección* y lo declara así, no reconociéndose a sí misma, como un error. En la *intelección* como tal, la conciencia aprehende un objeto de tal modo que éste se convierte en esencia de la conciencia o en un objeto penetrado por ella y en el que se mantiene, permanece cerca de sí y presente a sí misma y, al ser con ello el movimiento de dicho objeto, lo produce.

En la medida en que tomamos noticia de algo, ya es parte de nuestra conciencia. Pensar que hay algo fuera de la conciencia que no es parte de la conciencia es un error.

La Ilustración, acertadamente, enuncia la fe precisamente como una conciencia así, cuando dice que lo que es para ella esencia absoluta es un ser de su propia conciencia, su propio pensamiento, un producto de la conciencia. La declara, pues, como un error y una ficción poética de lo mismo que ella es.

Notemos que Hegel dice ‘acertadamente’. La cuestión es en qué sentido la esencia absoluta es ser de su propia conciencia. Porque también la fe reconoce que su conciencia es una con la esencia absoluta. No hay una división.

Queriendo enseñar a la fe la nueva sabiduría, no le dice con ello nada nuevo; pues su objeto es también precisamente eso para ella, es decir, pura esencia de su propia conciencia, de tal modo que ésta no se pone como perdida y negada en el objeto, sino que confía más bien en él, es decir, se encuentra precisamente *en el objeto como esta* conciencia o como *autoconciencia*. *La certeza de sí mismo* de aquel en quien confío es para mí *la certeza de mí mismo*; conozco mi ser para mí en él, conozco que él lo reconoce y que es para él fin y esencia. Y la confianza es la fe, porque la conciencia de ésta *se refiere de modo inmediato* a su objeto e intuye también, por tanto, que la conciencia es una sola cosa con él y en él [M.S.; R: forma una unidad con su objeto y es en él; daß es eins mit ihm, in ihm ist].

Conociendo la esencia absoluta, la fe sostiene que se conoce a sí misma. El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios. Conociendo a la esencia absoluta me conozco a mí mismo. Algo cercano sostiene la pura intelección: conociendo el objeto me conozco a mí mismo; según mi parecer, es el típico análisis trascendental. Si bien Hegel se refiere a la Ilustración, se toma el permiso de aludir intermitentemente a Kant, o al menos al Kant popularizado.

Además, por cuanto que es para mí objeto aquello en que me conozco yo mismo, soy en ello, al mismo tiempo para mí, en general, como *otra* autoconciencia, es decir, como una autoconciencia tal que se ha extrañado de su particular singularidad, o sea de su naturalidad y contingencia, pero que, de una parte, permanece en ello autoconciencia y, de otra parte, es precisamente en ello, conciencia *esencial*, como lo es la pura intelección. En el concepto de intelección radica no sólo el que la conciencia se conozca a sí misma en el objeto penetrado por ella y se posea de *un modo inmediato* a sí misma en él, sin abandonar lo pensado y retornar de ello a sí,

También la cercanía o si se quiere analogía se da en el plano de la **praxis**. La fe intenta adherir a la esencia absoluta. También la pura intelección intenta adherir a un imperativo que lo trasciende como conciencia singular:

sino el que sea conciente de sí misma como también del movimiento *mediador*, o de sí como del *obrar* o del producir; y así es *para* ella en el pensamiento esta unidad de sí como la unidad del sí mismo y del objeto. Y precisamente esta conciencia es también la fe; *la obediencia* y *el obrar* es un momento necesario, por medio del cual se establece la certeza del ser en la esencia absoluta.

Hegel aclara la diferencia entre cómo se concibe la fe en relación a la esencia absoluta y cómo la concebimos *nosotros*. Para la fe la esencia absoluta es autosuficiente en su ser con respecto al creyente. *Para nosotros* no, pero no del modo en que lo concibe la Ilustración. Porque, desde el punto de vista epistemo-

lógico, la esencia absoluta no es producción de la conciencia aislada, y en segundo lugar, es real, mientras que para la Ilustración es ficción. Es el espíritu de la comunidad, según la expresión de los protestantes:

Es cierto que este obrar de la fe no se manifiesta de tal modo que la esencia absoluta misma sea producida así. Pero la esencia absoluta de la fe no es esencialmente la esencia *abstracta* que se halle más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia. El que aquella esencia absoluta sea este espíritu de la comunidad implica como momento esencial el obrar de la comunidad; es el espíritu de la comunidad - o más bien no sin [M.S.; R: sólo mediante; oder vielmehr nicht ohne] *la producción* de la conciencia; pues por esencial que sea el producir, no es, esencialmente, el fundamento [M.S.; R: fenómeno; Grund] único de la esencia, sino sólo un momento. La esencia es al mismo tiempo en y para sí misma. Por otro lado, el concepto de la pura intelección es ante sí un *otro* que su objeto, pues es precisamente esta determinación negativa lo que constituye el objeto. Así, la intelección expresa de otra parte también la esencia de la fe, como algo *extraño* a la autoconciencia, que no es *su* esencia, sino que la suplanta como hijo putativo.

Así es como Ilustración y fe se conciben mutuamente como engaño. Creo que lo que sigue ya está aclarado. Quizás se pueda tipificar diciendo que la Ilustración tiene razón desde el punto de vista epistemológico, la fe desde el ontológico. Pero por razón de su unilateralidad, también en lo que tienen razón no lo tienen tanto. La Ilustración advierte desde el punto de vista epistemológico la mediación del pensamiento y la inmanencia del objeto a la conciencia. Pero es formal - divide entre forma y contenido- y singular - reconoce que la intelección es universal pero singularizada en cada individuo. Esta doble división le trae problemas. A su vez, al entender el concepto de modo formal, como contrapuesto al contenido, el concepto pierde movimiento y por tanto historicidad.

La fe también divide desde el punto de vista epistemológico entre sujeto y objeto sin reconocer el papel de mediación del sujeto. Es una posición primitiva, permeable inmediatamente a la mediación porque ésta es de la naturaleza inevitable del espíritu. Por el otro lado tiene razón desde el punto de vista ontológico acerca de la esencia absoluta que es el espíritu. Sólo que por un lado la ve en sus características desde el punto de vista del acontecer y no del proceso del pensamiento y por otro divide - por más que admite cierta unidad a través de la fe y del obrar - entre la conciencia del creyente y la esencia absoluta.

Pero la Ilustración se muestra, aquí, completamente necia; la fe la experimenta como un hablar que no sabe lo que dice y no comprende la cosa cuando habla del fraude de los sacerdotes y del engaño del pueblo. Habla de esto como si, por un juego de mano de los sacerdotes prestidigitadores se deslizase furtivamente en la conciencia algo abso-

lutamente ajeno y otro en vez de la esencia y dice, al mismo tiempo, que esto es una esencia de la conciencia, que cree en ella, confía en esto y trata de hacérselo propicio; es decir, que la conciencia intuye allí su pura esencia tanto como su singular y universal individualidad y mediante su obrar produce esta unidad de sí misma con su esencia. Enuncia de un modo inmediato lo que enuncia como algo extraño a la conciencia, como lo más propio de ella. ¿Cómo puede, pues, ella hablar de fraude y de engaño? Al expresar de un modo inmediato acerca de la fe lo contrario de lo que de ella afirma, se revela más bien a ésta como la mentira consciente. ¿Cómo han de darse el engaño y el fraude allí donde la conciencia tiene en su verdad, de un modo inmediato, la certeza de sí misma; allí donde se posee a sí misma en su objeto, al encontrarse en él al mismo tiempo que se produce? La diferencia no se da ya ni siquiera en las palabras. Cuando se planteó la cuestión general de saber si es lícito engañar a un pueblo, la respuesta debía ser, en rigor, que la cuestión estaba mal planteada, ya que es imposible engañar a un pueblo en esto. Sin duda es posible vender en algún caso latón por oro o hacer pasar una letra de cambio falsa por auténtica, como es posible hacer que algunos acepten una batalla perdida como ganada y hacer que se dé crédito por algún tiempo a otras mentiras acerca de cosas sensibles y de tales o cuales acaecimientos; pero en el saber de la esencia, en el que la conciencia tiene la inmediata certeza de sí misma no hay margen alguno para el pensamiento del engaño.

Hagamos un alto para advertir una cuestión: el método de la concentración de la atención en el concepto:

Lo que importa, pues, en el estudio de la ciencia es el asumir el esfuerzo del concepto. Este estudio requiere la concentración de la atención en el concepto en cuanto tal, en sus determinaciones simples, por ejemplo en el ser en sí, en el ser para sí, en la igualdad consigo mismo, etc., pues éstas son automovimientos puros a los que podría darse el nombre de almas, si su concepto no designase algo superior a esto [*Prólogo*]

Como hemos visto, a medida que comenzamos a entender los pasajes, vemos que Hegel repite ciertas ideas - pues antes no nos damos cuenta ni de que repite. Pero si nos fijamos mejor, no se trata de una mera repetición, sino como un insistir sobre determinados aspectos que a medida en que se insiste, revelan nuevos matices. Estos aspectos se concentran por lo general en las nociones de en sí, de para sí, y otras más, que muestran ser categorías del desarrollo del Espíritu.

Resulta fatigoso al principio - quizás también después - concentrar el curso del pensamiento de este modo; es que inicialmente nos sucede que

A la costumbre de seguir el curso de las representaciones le resulta tan perturbador la interrupción de dichas representaciones por medio del concepto como al pensamiento formal que razona en uno u otro sentido por medio de pensamientos irreales.

Ya en este pasaje del *Prólogo* están contenidas *in nuce* las actitudes de la fe y la pura intelección, si bien descritas genéricamente. Así también continúa el *Prólogo*, anticipando una dificultad típica de una posición como la fe:

Habría que calificar aquel hábito como un pensamiento material, una conciencia contingente, que se limita a sumergirse en el contenido y a la que, por tanto, se le hace duro desentrañar al mismo tiempo de la materia su propio sí mismo puro y mantenerse en él.

Y así también habla del ‘genero’ en que se encuentra la pura intelección:

Por el contrario lo otro, el razonar, es la libertad acerca del contenido, la vanidad en torno a él;

Sin embargo no se trata de forzar el pensamiento para adquirir el concepto; el esfuerzo del concepto no implica forzamiento, sino encauce en el itinerario adecuado. Sigue el *Prólogo*:

...se pide de ella que se esfuerce por abandonar esta libertad y que, en vez de ser el principio arbitrariamente motor del contenido, hunda en éste esta libertad, deje que el contenido se mueva con arreglo a su propia naturaleza, es decir, con arreglo a sí mismo, como lo suyo del contenido, limitándose a considerar este movimiento. Abstenerse de inmiscuirse en el ritmo inmanente de los conceptos, no intervenir en él de un modo arbitrario y por medio de una sabiduría adquirida de otro modo, esta abstención, constituye de por sí un momento esencial de la concentración de la atención en el concepto.

Es de este modo cómo Hegel pretende escapar al ‘mal infinito’: no se trata de una exposición de las características de la Ilustración, y luego de la Fe, y así luego se pasa a otra cosa como en una cronología histórica, o bien como en una manual de filosofía. Se trata de concentrarse en el movimiento que generan las mutuas implicaciones de los aspectos del en sí, del para sí. En este caso, es concentrándonos en el en sí, en el para sí, que captamos en qué consisten esencialmente la Fe y la Ilustración y cuales son sus relaciones de fondo, y así captamos el movimiento dialéctico al que da lugar.

Así, el pasar a un nuevo tema, éste se desprende necesariamente de lo anterior, es una profundización, es una simplificación enriquecida con respecto a lo anterior, un enriquecimiento no mediante agregados *ad hoc*, y una simplificación que contiene dentro todo lo anterior.

Hegel entra todavía más en la misma cuestión. Ahora se va a detener en detalle en la contraposición entre fe e Ilustración:

[2. La doctrina de la Ilustración]

Veamos ahora cómo la fe, en los diferentes momentos de su conciencia, a la que el punto de vista anterior se refería solamente en general, experimenta a la Ilustración. Estos momentos son: el puro pensamiento o, como objeto, la *esencia absoluta* en y para sí misma [1]; en seguida, su relación - como un *saber* - con ella, el *fundamento de su fe* [2], y por último su relación con dicha esencia en su obrar, o su *culto* [3]. Como la pura intelección se ha desconocido y negado, en general, en la fe, se comportará también invertida en estos momentos.

[α) La inversión de la fe por la Ilustración]

Veamos el primer momento:

La pura intelección se comporta negativamente ante la *esencia absoluta* de la conciencia creyente. Esta esencia es puro *pensamiento*, y el puro pensamiento puesto dentro de sí mismo como objeto o como la *esencia*; en la conciencia creyente este *en sí* del pensamiento recibe al mismo tiempo la forma, pero solamente la forma vacía, de la objetividad, para la conciencia que es para sí; este en sí es en la determinación de algo *representado*.

Esto es, *para nosotros* es puro pensamiento, para la fe es a la inversa: pensamiento que surge como conocimiento de lo dado. La pura intelección también es conciencia pura; por lo tanto tiene un modo de concebir lo que no es ella, en este caso no en cuanto lo opuesto es la fe sino el mundo real. Este es el ser de la certeza sensible. Se trata de la primera figura de la *Fenomenología*. Hegel retomará más adelante el porqué de este retorno. Pero ya podemos intuirlo. De lo que decimos de las cosas sólo tiene fundamento lo que hace referencia a nuestros cinco sentidos. Todo lo demás es agregado de la subjetividad. De ésta o bien se trata del concepto, que es admitido por la pura intelección, o en la medida en que pretende ir más allá de los sentidos es imaginación sin fundamento *in re*..

Pero a la pura intelección, en tanto que es la pura conciencia en cuanto al lado del *sí mismo que es para sí*, se manifiesta lo *otro* como algo *negativo* de la *autoconciencia*. Esto podría, a su vez, ser tomado bien como el puro *en sí* del pensamiento, bien, como el *ser* de la certeza sensible. Pero, como esto es al mismo tiempo para el *sí mismo* y éste, como *sí mismo* que tiene un objeto, es conciencia real, tenemos que, como tal, el objeto peculiar de la intelección es una *cosa ordinaria que es* de la *certeza sensible*. Este objeto suyo se manifiesta ante ella en la *representación* de la fe. La pura intelección condena esta representación, y en ella condena su propio objeto. Pero ya con ello comete contra la fe la injusticia de aprehender el objeto de la fe como si fuera el suyo [M.S.; R: su objeto de tal modo que es el suyo; Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, daß er der ihrige ist.]. Por eso dice de la fe que su esencia absoluta es un trozo de piedra o un pedazo de madera que tiene ojos y no ve, o también una masa de pan que, habiendo brotado de la tierra y habiendo sido elaborado por el hombre, es restituido a aquella; o que, cualquiera sea el modo como la fe antropomorfece la esencia, se la hace objetiva y representable.

Nuevamente aquí surge la *Vorstellung* como posición epistemológica de la fe. Hay que distinguir cómo la concebimos *nosotros* de cómo la concibe la fe. En su momento entraremos en detalle. Ya podemos notar la dirección que tomará la izquierda hegeliana en cuanto a la religión. Ésta, especialmente para Feuerbach, es antropomorfismo. La izquierda hegeliana más que agregar ideas al hegelismo, desequilibra la vertiginosa síntesis de Hegel en una dirección.

Los objetos de culto son tomados por parte de la fe y de la Ilustración desde sus perspectivas correspondientes. Hegel junta aquí los objetos que la fe considera signos, como la cruz, con transustanciación. Lo que sucede es que para la Ilustración da lo mismo uno que lo otro. Creo que el texto que sigue es claro por sí mismo.

La Ilustración, que se hace pasar por la pureza misma, convierte aquí lo que para el espíritu es vida eterna y espíritu santo en una *cosa perecedera* real y lo mancha con el punto de vista en sí nulo de la certeza sensible, que nada tiene que ver con la fe de la adoración, con lo que se lo imputa fraudulentamente a ésta. Lo que la fe adora no es para ella, en absoluto, ni piedra ni madera ni masa de pan, ni otra cosa sensible temporal cualquiera. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la fe es *también* esto o incluso que es esto en sí y en verdad, hay que señalar que la fe conoce igualmente *aquel también*, que cae fuera de su adoración y que, de otra parte, algo como una piedra, etc. No es para ella en sí, sino que para ella es en sí solamente la esencia del puro pensamiento.

En el segundo momento Hegel hace una aclaración. Desde el punto de vista del saber, la relación entre el creyente y la esencia absoluta es tanto mediata como inmediata (antes había hablado sólo de este segundo aspecto, que por cierto es el decisivo). El párrafo siguiente muestra otra diferencia entre la posición de Hegel y la Ilustración. Es el famoso problema de Lessing: cómo de verdades contingentes se pueden obtener verdades eternas. En este caso concreto: ¿pueden los acontecimientos históricos dar lugar a verdades eternas? La Ilustración tal como aquí es generalizada niega esta posibilidad. En cambio Hegel pretende haberle dado solución, y así también comprender mejor la posición de la fe:

El *segundo momento* es la relación de la fe como conciencia *que sabe* con esta esencia. A la fe como conciencia pensante, pura, esta esencia le es inmediata; pero la conciencia pura es igualmente relación *mediata* de la certeza con la verdad, relación que constituye el *fundamento* de la *fe*. Este fundamento se convierte también para la Ilustración en un *saber contingente* de acontecimientos *contingentes*. Ahora bien, el fundamento del saber es lo universal *que sabe*, y en su verdad el *espíritu* absoluto, que en la conciencia pura abstracta o en el pensamiento como tal es solamente *esencia* absoluta, mientras que como autoconciencia es el *saber* de sí. La pura intelección pone también como negativo a la autoconciencia, a este universal que sabe, al *espíritu simple que se sabe a sí mismo*.

Al no reconocer los acontecimientos como parte de sí, la pura intelección queda estática frente a ellos; en cambio, *para nosotros* son parte necesaria de la manifestación del Espíritu; el pensamiento es movimiento:

Dicha intelección es ella misma, ciertamente, el pensamiento *puro mediato*, es decir, el pensamiento que se mediatiza consigo mismo, es el saber puro; pero en tanto que es *pura intelección*, *puro saber* que aún no se sabe a sí mismo, es decir, para el cual no es aún el que ella es este puro movimiento mediador, este movimiento, como todo lo que ella misma es, se le manifiesta como un otro. Concebida, pues, en su realización, desarrolla este momento que le es esencial; pero se le manifiesta como algo que pertenece a la fe y, en su determinabilidad de ser para ella un momento externo, como un saber contingente de historias banales reales. Atribuye, por tanto, aquí a la fe religiosa el que su certeza se funda en algunos *testimonios históricos singulares*, que, considerados como testimonios históricos, no suministrarían, ciertamente el grado de certeza acerca de su contenido que nos procurarían las noticias periodísticas en torno a cualquier suceso; además, la pura intelección imputa a la fe el que su certeza descansa sobre el azar de la *conservación* de estos testimonios, de una parte sobre la conservación de los documentos, de otra sobre la aptitud y la honradez de la transcripción de unos documentos a otros y, finalmente, sobre la *correcta aprehensión* del sentido de palabras y letras muertas.

La fe está en lo cierto en vincular estos acontecimientos a la esencia absoluta; sólo que igualmente los ve como contingencias, como acaeceres, expresiones de la esencia absoluta como algo que los trasciende, y no como parte de un proceso necesario. También la fe concibe en forma estática a la esencia absoluta, que *para nosotros* es puro pensamiento, como la pura intelección concibe el concepto de la misma manera, como algo estático, que se opone a positividad caótica a la que pone orden subjetivo y no le pertenece. La fe también está en lo cierto en su certeza inmediata del espíritu:

Pero, de hecho, a la fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; es, en su certeza, el comportamiento espontáneo ante su objeto absoluto, un puro saber del mismo, que no inmiscuye en su conciencia de la esencia absoluta letras, documentos ni transcripciones y no se mediatiza con semejantes cosas. Por el contrario, esta conciencia es el fundamento mediador de su saber; es el espíritu que es testimonio de sí, tanto en el *interior* de la conciencia *singular* como por la *presencia universal* de la fe de todos en ella.

Ahora bien; la fe cae en la ‘tentación’ de la Ilustración: pretende explicar cómo deriva su fe de la certeza en esos acontecimientos, documentos singulares y contingentes. Cede a la Ilustración y acepta jugar en el terreno del adversario. No tiene la conciencia que tenemos *nosotros* - a la que llegamos gracias a todo este movimiento - y para llegar a esta conciencia inevitablemente tiene que pasar por la destrucción que le infligirá la Ilustración:

Cuando la fe pretende recabar también en lo histórico aquel modo de fundamentación o, por lo menos, de confirmación de su contenido de que habla la Ilustración, tomando esto en serio, como fundamental, es que se deja seducir ya por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundamentarse o afianzarse de este modo no son más que otros tantos testimonios de que se ha contagiado.

Queda todavía por ver el tercer lado, la *relación de la conciencia con la esencia absoluta*, como un *obrar*. Este obrar es la superación de la particularidad del individuo o del modo natural de su ser para sí, del que le brota la certeza de ser autoconciencia pura, según su obrar, es decir, como conciencia singular *que es para sí*, una con la esencia.

Con sus acciones el individuo demuestra ser uno con la esencia absoluta, la cual no es reconocida, tal como la concibe la fe, por parte de la Ilustración. La Ilustración sólo reconoce el ser de la certeza sensible, y esto vale también para el sí mismo. El **fin**, por lo que entiendo, es para la fe la esencia absoluta, la conformidad con el fin, la búsqueda de unidad con ella mediante el obrar.

Por cuanto que en el obrar se diferencian la *conformidad al fin* y el *fin* y la pura intelección *se comporta* también *negativamente* con respecto a este obrar y se niega a sí misma como en otros momentos, por lo que se refiere a la *conformidad al fin* debe presentarse como no entendimiento, puesto que la intelección, combinada con la intención, como coincidencia del fin y del medio, se le manifiesta como un otro, más bien como lo contrario; pero, con referencia al *fin*, debe convertir en fin lo malo, el goce y la posesión, demostrándose así como la más pura de las intenciones, mientras que la intención pura es asimismo, como otro, intención no pura.

Hegel presenta el tema de la conformidad al fin articulado en tres núcleos: la virginidad, la pobreza y el ayuno. Mediante estas tres virtudes y acciones según la fe, el creyente muestra con los hechos reconocer su pertenencia a la esencia absoluta. La virginidad es desde el punto de vista de la certeza sensible una abstención que muestra fácticamente la adhesión a otra realidad que no pertenece a la certeza sensible. Lo mismo sucede con la pobreza y con el ayuno:

Vemos, según esto, en lo que se refiere a la *conformidad al fin*, que la Ilustración encuentra insensato el que el individuo creyente se dé la conciencia superior de no hallarse encadenado al goce y al placer naturales, absteniéndose *realmente* de ese goce y ese placer y demostrando *con los hechos* que no finge despreciarlos, sino que *verdaderamente* los desprecia. Y asimismo encuentra insensato el que el individuo se exima de su determinabilidad de ser un singular absoluto, que excluye todas las demás singularidades y se aferra a su propiedad, despojándose por sí de esta propiedad; con lo que demuestra en *verdad* que no toma en serio su aislamiento, sino que se eleva por encima de la necesidad natural de singularizarse y de negar en esta absoluta singularización del ser para sí a los otros como lo mismo *consigo*. La pura intelección encuentra ambas cosas *no conformes al fin* e injustas: no conformes al fin, para mostrarse libre de placer y de posesión, renunciar al placer y deshacerse de la posesión; por el contrario, pues, la intelección declarará *loco* a quien, para comer, eche mano de los medios para comer realmente. Y encuentra también *injusto* abstenerse de comer y el no renunciar al dinero por mantequilla y huevos, sino renunciar a ello precisamente para no recibir nada a cambio; declara que la comida o la posesión de tales cosas es un fin por sí mismo, revelándose así como una intención muy impura, que se preocupa de un modo enteramente esencial por ese goce y esa posesión. Afirma, a su vez, como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de la avidez acerca de sus medios; pero encuentra insensato e injusto el que esta elevación se demuestre *con hechos* o sostiene que esta intención pura es en verdad un fraude que pretexto y reclama una elevación interior, pero tomando en serio el ponerlo *realmente en práctica* y considerando como superfluo, insensato e incluso

injusto el *demostrar su verdad*. De este modo, se niega, por consiguiente, tanto como pura intelección, puesto que reniega del obrar inmediatamente conforme a un fin, cuanto como intención pura, ya que reniega de la intención de demostrarse liberada de los fines de la singularidad.

La Ilustración, que sólo reconoce la certeza sensible, ve esta actitud como absurda. Coincide con la fe en que el goce y la posesión no tienen valor en sí, porque admite también que las cosas en sí son vanas. Pero le escandaliza que la fe quiera demostrar esto fácticamente; para la Ilustración no se trata de no gozar o no poseer, sino de hacerlo de acuerdo a la buena intención. En segundo lugar, con su intento de conformidad al fin, la fe afirma un sujeto que trasciende al singular, y esto también choca a la Ilustración. La Ilustración ve a la fe como absurda en la conformidad al fin, y la fe ve a la Ilustración como impura en su intención. Pero si nos fijamos bien no se sabe bien a qué apunta la Ilustración como fin. Este es el planteo que sigue.

Pero estamos en condiciones de hacer una evaluación importante de estos pasajes en relación al “objetivo del espíritu”. El yo que es *nosotros* y el *nosotros* que es yo pasa por un mutuo reconocimiento. Pero si observamos la dinámica de la relación entre fe y pura intelección concluimos que la cuestión efectivamente pasaría por el mutuo reconocimiento; pero esto no sucede sino todo lo contrario. La fe queda diluida por destrucción e infección. La Ilustración destruye a la fe para darse un contenido. Hay algo de trágico en todo esto. Las figuras están destinadas inevitablemente a perecer y subsistir solamente absorbidas por la figura siguiente, no con sus características propias. El proceso debe pasar inevitablemente por etapas de desconocimiento para llegar al reconocimiento. Se entiende mejor lo que dice el *Prólogo*:

“Lo que se halla en proceso de desaparecer debe considerarse también, a su vez, como esencial, y no en la determinación de algo fijo aislado de lo verdadero, que hay que dejar afuera de ello, no se sabe dónde, así como tampoco hay que ver en lo verdadero lo que yace del otro lado, lo positivo muerto. La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es así y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto movimientos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer. Dentro del *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da un ser allí particular se preserva como algo que se recuerda y cuyo ser allí es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es ser allí inmediato”

Volvemos al texto central del trabajo:

[β) Los principios positivos de la Ilustración]

Es así como la Ilustración se da a experimentar a la fe. Se presenta bajo este feo aspecto precisamente porque a través de la relación [M.S.; R: porque en relación; weil sie eben durch das Verhältnis] con otro se asigna una *realidad negativa* o se presenta como lo contrario de sí misma; pero la pura intelección y la intención deben asignarse necesariamente este comportamiento, puesto que es su realización. Ésta se manifestaba en primer término como realidad negativa. Tal vez su *realidad positiva* sea algo mejor; veamos cómo se comporta ésta. Desterrados todo prejuicio y toda superstición, surge la pregunta: ¿y ahora, qué? ¿Cuál es la verdad que la Ilustración ha difundido en vez de aquéllos? La Ilustración ha expresado ya este contenido positivo en su extirpación del error, pues aquel extrañamiento de sí misma es ya, asimismo, su realidad positiva. En lo que es para la fe espíritu absoluto, la Ilustración aprehende lo que ha descubierto en ello de *determinación* como madera, piedra, etc., como cosas reales singulares; al concebir de este modo, en general, toda *determinabilidad*, es decir, todo contenido y todo cumplimiento de éste, como una *finitud*, como *esencia y representación humanas*, la *esencia absoluta* se convierte para ella en *vacuum* al que no es posible atribuir ninguna clase de determinaciones ni de predicados. El atribuírselos sería en sí condenable; precisamente así llegaron a crearse los monstruos de la superstición. La razón, la *pura intelección* no es por sí ciertamente vacía, puesto que lo negativo de ella misma es *para ella* y es su contenido, sino que es rica, pero solamente en singularidad y en limitación; el no permitir que a la esencia absoluta le corresponda ni le sea atribuido nada semejante es en lo que consiste el modo de vida pleno de intelección, que sabe colocar en su lugar a sí misma y a su riqueza de finitud y tratar dignamente [M.S.; R: como se debe; würdig] a lo absoluto.

Es difícil ver esta posición como positiva, pero así se concibe a sí misma la Ilustración: tratar a la realidad tal cual es, como riqueza de finitudes puramente sensibles, por un lado, y por otro como rechazo de proyección de estas determinaciones a la esencia absoluta, que queda vacía de toda caracterización. *Para nosotros* el error de la Ilustración está en que a una concepción estática de la esencia absoluta, se le opone una quita de determinaciones también estática. No estaba errada del todo la fe en las determinaciones que le atribuía a la esencia; ej. la Trinidad. El problema es que por un lado se las atribuía estáticamente no como proceso (proceso es opuesto a acaecer; uno denota necesidad y el otro contingencia), y en segundo lugar la separaba de la realidad. Mientras que el problema es aceptar el movimiento de las determinaciones. Pero no es así para la Ilustración.

Frente a esta esencia vacía está, como *segundo momento* de la verdad positiva de la Ilustración la *singularidad* en general, la singulari-

dad excluida de una esencia absoluta, la de la conciencia y de todo ser, como *absoluto ser en y para sí*.

Una de las características típicas de la Ilustración, y es una de las críticas principales que le hace Hegel, es la singularidad del sujeto, separado en forma absoluta de todo otro sujeto, y en especial de la esencia absoluta. Este sujeto absolutamente singular es el sustrato de la autonomía tal como la concibe la Ilustración y tal como no la concibe Hegel.

Las separaciones son tajantes, no sólo entre el sujeto singular y los otros, no sólo con respecto a la esencia absoluta, sino también con respecto al objeto de conocimiento. Este queda reducido a certeza sensible. Las cosas son puramente sin contaminación de ningún concepto: "...las cosas que son y que se enfrentan como indiferentes a su ser para sí". Pero si en la primera figura de la conciencia que expone la *Fenomenología* la certeza sensible es una posición ingenua frente a la realidad, aquí se trata de lo contrario; es producto del rechazo de todo engaño, de todo mito. Implica también el empirismo de la Ilustración, que no se trata del 'realismo ingenuo' sino de una concepción de la experiencia producto del escepticismo, como lo es en Hume.

La conciencia, que en su primerísima realidad es *certeza sensible* y su *opinión* [M.S.; R: oposición; Meinung], retorna a ellas desde el camino total de su experiencia y vuelve a ser un saber de lo *puramente negativo de sí misma* o de las *cosas sensibles*, es decir, de las cosas que *son* y que se enfrentan como indiferentes a su *ser para sí*. Pero, aquí, no es conciencia natural *inmediata*, sino que ella *ha devenido* tal ella misma. Abandonada primeramente a todo el embrollo en el cual se veía precipitada por su despliegue, es retrotraída ahora por la pura intelección a su primera figura, ha *experimentado* ésta como *resultado*. *Fundada* en la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia, y por tanto de todo más allá de la certeza sensible, esta certeza sensible no es ya suposición [Meinung; M.S.], sino que es más bien la verdad absoluta. Esta nulidad de todo lo que va más allá de la certeza sensible sólo es, ciertamente, una prueba negativa de esta verdad; pero no es capaz de ninguna otra, pues la verdad positiva de la certeza sensible en ella misma es precisamente el ser para sí no mediado del concepto mismo como objeto, y, ciertamente, en la forma del ser otro, en la que es *sencillamente cierto* para toda conciencia que ella *es*, que hay otras cosas reales fuera de ella y que ella misma es, en su ser *natural*, así como estas cosas, *en y para sí* o absoluta.

Análogamente a los tres momentos de la fe, aquí también el primero es el modo en que concibe a la esencia, el segundo la relación con el 'mundo real', y la tercera el modo de relacionarse con la esencia absoluta.

Por último, el *tercer momento de la verdad de la Ilustración* es el comportamiento de las esencias singulares ante la esencia absoluta, la

relación entre los dos primeros momentos. La intelección como pura intelección de lo *igual* o lo *ilimitado* [Unbeschränkten; en el sentido de „sin barreras“, M.S.: a mi modo de ver se refiere aquí a que la esencia absoluta, siendo vacía de determinaciones, es pensamiento puro, del cual es parte la pura intelección] *sobrepasa* también lo *desigual*, es decir, la realidad finita, o se sobrepasa a sí misma como mero ser otro. Tiene como más allá de este ser otro *el vacío*, con lo que se relaciona, por tanto, la realidad sensible.

Queda, como es típico en esta dialéctica de la conciencia, un residuo intelectual abstracto, que no tiene que ver con la realidad, pero a la vez se experimenta como necesario. Quizás el pasaje del *Prólogo* que más lo caracterice es el siguiente:

“Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se extraña, para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad, en cuanto patrimonio de la conciencia.” [26]¹²¹

Por un lado se le quitaron todas las determinaciones a la esencia absoluta, y ésta queda al fin y al cabo, como un ser vacío de determinaciones. Por otro lado, la pura intelección supone que hay algo ‘detrás’ de las cosas sensibles de este mundo. Quedan como único contenido, entonces, las cosas sensibles;

En la determinación de este *comportamiento* no entran los dos lados como contenido, pues uno de ellos es el vacío y un contenido sólo existe, por tanto, mediante el otro, mediante la realidad sensible. Pero la *forma* de la relación [se refiere a la relación entre las cosas sensibles y el ‘vacío más allá’], a cuya determinación contribuye el lado del *en sí* [el en sí lo constituye aquí el ‘vacío más allá’],

¹²¹ Y sigue así “La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el defecto de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos; he aquí por qué algunos antiguos concebían el vacío, como el motor, ciertamente como lo negativo, pero sin captar todavía lo negativo en sí mismo. Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de su inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser absolutamente mediado - es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la Fenomenología del Espíritu”

puede introducirse como se quiera; pues la forma es lo *en sí negativo* y, por ello, lo contrapuesto a sí; el ser es tanto como la nada; tanto el *en sí* como lo *contrario*

[aquí se repite el estribillo aplicable a todo pensamiento puro; el ser es lo mismo que la nada, la nada lo mismo que el ser];

o, lo que es lo mismo, la relación entre la *realidad* y el *en sí* como el *más allá* es tanto un *negar* como un *poner* ésta

Por tanto, la realidad finita puede ser tomada propiamente como se requiera.

Podemos considerar el absoluto más allá como El Ser, o podemos considerarlo como La Pura Nada. En el primer caso, las cosas son en sí, es decir, tienen una consistencia que les da ese Absoluto, independientemente de mí. En el segundo caso, las cosas no son en sí, no tienen ninguna consistencia, porque atrás de ellas se encuentra la pura nada; lo que les queda es que son en la medida en que son para mí; no tienen ninguna consistencia independientemente de mí. Visitas no desde mi 'lado' sino del de ellas, son 'para otro'.

Por consiguiente, lo sensible es referido ahora *positivamente* a lo absoluto como al *en sí*, y la realidad sensible es ella misma *en sí*; lo absoluto la hace, la sostiene y la cuida [M.S.; R: se cuida de ella; und pflegt sie]. Y, a su vez, la realidad sensible es referida a ello como a lo contrario, como a su *no ser*; en este comportamiento, la realidad sensible no es en sí, sino solamente *para un otro*. Si en la figura precedente de la conciencia los *conceptos* de la oposición se determinaban como lo *bueno* y lo *malo*, para la pura intelección devienen, por el contrario, las más puras abstracciones del ser *en sí* y del ser *para otro*.

Surge el concepto de **utilidad**. Este concepto práctico recibe en Hegel un examen ontológico. Tiene como fondo una irresolución en la posición de la pura intelección frente a lo dado. Por tratar en forma incorrecta el Absoluto, visto como un vacío más allá que ora se lo identifica como el puro ser, ora se lo identifica como la pura nada, la postura frente a las cosas [el Sí mismo incluido] oscila ente colocarse frente a algo que tiene características dadas, es decir no puestas por el sí mismo, o frente a algo que no tiene sino lo que yo le atribuyo, es para mí. Esto es la utilidad. Las cosas, en especial el Sí mismo, obtienen justificación de su existencia ora en sí mismas, y lo demás obtiene la justificación de su existencia en relación a aquéllas, ora la inversa:

[γ) La utilidad, como concepto fundamental de la Ilustración]

Pero ambos modos de considerar la relación entre lo finito y el en sí, tanto la positiva como la negativa, son, de hecho, igualmente necesarios, y todo es, por consiguiente, tanto en sí como para un otro, es decir, todo es útil. Todo se abandona a otros, se deja ahora utilizar por otros y es para ellos: y ahora se pone de nuevo en guardia, por así decirlo, se torna arisco ante lo otro, es para sí y utiliza a lo otro a su vez.

De donde se desprende para el hombre, como la cosa *consciente* de esta relación, su esencia y su *posición*. El hombre, tal como es de un modo inmediato, como conciencia natural en sí, es bueno; como singular es absoluto y otro es para él; y, como para él en tanto que animal consciente de sí los momentos tienen la significación de la universalidad, *todo* es para su placer y su delectación, y el hombre, tal como ha salido de las manos de Dios, marcha por el mundo como por un jardín plantado para él.

La razón, aquí, en lugar de enfrentar la dicotomía entre “absoluto vacío más allá” y “realidad finita rica de determinaciones más acá”, como en la Ilustración predomina el intelecto que acentúa las divisiones y no reconoce la capacidad sintética de la razón, opera con la única función cognoscitiva legítima que le reconoce: el cálculo (la matemática). La ecuación **naturalismo** (el Sí mismo visto desde la certeza sensible) - **utilitarismo** da lugar al **eudemonismo**, o más específicamente, al ‘epicureísmo ilustrado’:

Pero debe también necesariamente haber cosechado los frutos del árbol del conocimiento del bien y del mal; y esto le da una ventaja que lo distingue de todo lo demás, pues, de manera casual, su naturaleza en sí buena se halla constituida también de tal modo, que el exceso de deleite la daña; o más bien su singularidad tiene también en ella su más allá, puede ir más allá de sí misma y destruirse. En contraste con ello, la razón es para él un medio útil para limitar convenientemente este ir más allá, o más bien para conservarse a sí mismo en el ir más allá de lo determinado; pues ésta es la fuerza de la conciencia. El goce de la esencia consciente en sí *universal* debe ser él mismo, en cuanto a la multiplicidad y la duración, no algo determinado, sino universal; la medida tiene, por tanto, la determinación de impedir que el placer se vea interrumpido en su multiplicidad y en su duración; es decir, la determinación de la medida es la no medibilidad [M.S.; R: lo no medido; Unmäßigkeit]. Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable. En la misma medida en que se cuida de sí, exactamente en la misma medida tiene que consagrarse también a los otros, y en la medida en que se consagra a los otros cuida también de sí mismo; una mano lava a la otra. Donde quiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde; utiliza a los otros y es utilizado.

Las cosas son útiles entre sí de muy diversos modos; pero todas poseen esta mutua utilidad mediante [M.S.; R: gracias; durch] a su esencia, que consiste, en efecto, en ser referidas a lo absoluto de un doble modo - el modo positivo, consistente en ser con ello *en y para sí* mismas, y el negativo ser con ello *para otras*.

También la relación con el absoluto mismo, o religión, entra en esta relación. El fundamento de la religión no se encuentra en la contemplación de la esencia absoluta y en la gratuidad de la esencia absoluta y la correspondencia también gratuita del creyente, sino en la mutua utilidad; en especial la utilidad de la esencia absoluta para con el creyente. La religión tiene valor porque sirve (para otros fines que no es la esencia absoluta). Como la utilidad de la esencia suprema no puede fundamentarse ontológicamente como las cosas sensibles y finitas, el fundamento se encuentra en ser el punto relacionante de todas las cosas en cuanto son útiles; pues que son útiles quiere decir por definición relación de modo positivo y negativo uno después del otro con la esencia absoluta.

La *relación* con la esencia absoluta o la religión es, por tanto, de todas las utilidades, la utilidad suprema; pues es la *utilidad pura* misma, es este subsistir de todas las cosas o su *ser en y para sí*, y la caída de todas las cosas, o su *ser para otro*.

En el párrafo que sigue se muestra la experiencia que la fe hace de la Ilustración: por un lado el apego a lo finito en nombre de la utilidad; por otro el vaciamiento de la esencia absoluta. Relativamente su comprensión es fácil; aprovecho entonces para mostrar otro aspecto más de la estructura de la conciencia para Hegel: Fe e Ilustración son dos lados de la conciencia; por tanto son dos experiencias distintas, pero internas, que una hace de la otra. Lo que se confronta es el modo de concebir la totalidad que es contradictorio entre ellas. La dialéctica entonces no se desarrolla entre la concepción y la realidad, sino entre modos de concebir la realidad. La experiencia ‘*sintética*’ consiste al menos aquí en el absorber por parte de una concepción a la otra, pero sufriendo la primera modificaciones esenciales.

Ciertamente que para la fe este resultado positivo de la Ilustración es una abominación tan grande como su actitud negativa con respecto a ella. Esta *intelección* en la esencia absoluta, que no ve en ella más que eso, la *esencia absoluta*, *l’être suprême* o *el vacío* - esta intención para la que todo en su ser allí inmediato es en sí lo bueno y para la que, por último, la *relación* entre el ser singular consciente y la esencia absoluta, la *religión*, expresa exhaustivamente el concepto de la utilidad, es para la fe sencillamente *detestable* [abscheulich]. Esta *sabiduría* propia de la Ilustración se le manifiesta necesariamente como la *banalidad* [Plattheit] misma y como la *confesión* [Geständis] de la banalidad; porque consiste en no saber nada de la *esencia absoluta* o, lo que es lo mismo, en saber de ella esta verdad completamente banal [ebne] de que sólo es precisamente la esencia absoluta y en el saber, por el contrario, solamente de la finitud, y ciertamente de ella como lo verdadero sabiendo este saber de la misma como lo verdadero y lo supremo.

De ahora en adelante Hegel expone cómo la Ilustración vence y absorbe a su adversario, no sin consecuencias para ella misma. Antes de todo esto, Hegel hace un pequeño alto en que evalúa ambas posiciones en términos de ‘derechos’ ¿Cómo interpretar aquí la expresión ‘derecho’? Hay que hacerlo en términos ontológicos. Y esta ontología a su vez debemos entenderla con lo afirmado en el pasaje clave ya citado: 1) “yo que es *nosotros*”; 2) “*nosotros* que es yo”; 3) este es el concepto del espíritu; 4) Este es el presente.

[3. El derecho de la Ilustración]

La fe tiene el derecho divino, el derecho de la absoluta *igualdad consigo misma* o del pensamiento puro frente a la Ilustración y experimenta una total injusticia por parte de ésta; pues la Ilustración la tergiversa en todos sus momentos, convirtiéndolos en algo distinto de lo que en ella son. En cambio, la Ilustración sólo tiene [M.S.; R: siente; hat] frente a la fe y como su verdad el derecho humano; pues la injusticia que comete es el derecho de la *desigualdad* y consiste en invertir y cambiar; [M.S.; R. Ignora la necesidad de poner aquí el punto y coma y así la traducción tiene otro sentido] un derecho que pertenece a la naturaleza de la *autoconciencia* por oposición a la esencia simple o al *pensamiento*.

Entonces este derecho es derecho al reconocimiento ‘ontológico’; derecho a ser reconocido como parte de la realidad última, como tomando parte necesaria del Espíritu. El derecho divino es el derecho que pertenece a la sustancia [‘igualdad consigo misma’; ‘pensamiento’]; el derecho humano a la autoconciencia [el derecho de la desigualdad]. El derecho divino reclama el hecho de que la sustancia sobrepasa a los seres particulares, los cuales sólo tienen consistencia en ella; el derecho humano reclama el asentimiento del yo de la mediación.

Pero, en tanto que su derecho es el derecho de la autoconciencia, la Ilustración no sólo mantendrá *también* su derecho, de tal modo que se enfrentarán entre sí dos derechos iguales del espíritu, sin que ninguno de los dos pueda dar satisfacción al otro, sino que ella, la Ilustración, afirmará el derecho absoluto, porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, que no solamente es *para sí*, sino que, además, invade el terreno de su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá negarle su derecho.

Vencerá la Ilustración, porque el Espíritu se desarrolla a través de la mediación. Lo dice el *Prólogo*: [20]

“Este en sí tiene que exteriorizarse y convertirse en sí mismo, lo que quiere decir, pura y simplemente, que él mismo tiene que poner la autoconciencia como una con él. Este devenir de la ciencia en general o del saber es lo que expone esta Fenomenología del Espíritu”.

En el párrafo siguiente Hegel entra en detalle de la explicación del por qué de esta victoria¹²². El párrafo siguiente se explica posteriormente cuando Hegel ejemplifica las contraposiciones a las cuales la Ilustración conduce a la Fe.

[α) El automovimiento del pensamiento]

En efecto, la Ilustración no se comporta hacia la conciencia creyente con principios propios, sino con principios que esta misma lleva en ella. Se limita a aglutinar los *propios pensamientos* de ésta, que en ella se hallan dispersos y carentes de conciencia; no hace más que recordar a propósito de *uno* de sus modos los *otros* que ella lleva *también*, pero olvidando siempre el uno por el otro. Se revela frente a la conciencia [M.S.; R: fe] creyente como pura intelección precisamente porque ante un momento *determinado* ve el todo y, por tanto, aporta lo *contrapuesto* en relación con aquel momento e, invirtiendo lo uno en lo otro, produce la esencia negativa de ambos pensamientos, el *concepto*. Por eso se manifiesta ante la fe como tergiversación y mentira, porque pone de manifiesto el *ser otro* de sus momentos; le parece, por tanto, que hace de ellos de modo inmediato algo otro de lo que son en su singularidad; pero este *otro* es igualmente esencial y se halla presente en verdad en la conciencia creyente, sólo que ésta no piensa en ello, sino que lo tiene en otro lugar cualquiera, por eso no es algo ajeno a ella ni puede ser negado por ella.

Valga para recordar: la Ilustración hace elevar a autoconciencia a la fe lo que esta misma da por supuesto; al hacerlo genera una crisis interna en la concepción de la fe. Lo típico de la **representación** [*Vorstellung*] es ‘lo dado’ (1) y el ‘también’ [auch] (2). La fe (1) acumula sus contenidos como algo recibido [positivo], dado, y por tanto no puesto por mí o por nosotros. A su vez, no se detienen en las mutuas implicaciones lógicas que sus pensamientos suponen. Pero, valga la repetición, también la Ilustración cae en el ‘también’ y ‘lo dado’.

Encabeza esta exposición la frase que HkAd tomarán como advertencia central a la Ilustración:

Pero la misma Ilustración, que recuerda a la fe lo contrapuesto a sus momentos separados, se halla igualmente poco ilustrada acerca de sí misma. Se comporta de manera puramente *negativa* hacia la fe, por cuanto que excluye su contenido de su pureza y lo toma por lo *negativo* de ella misma. Por tanto, no se reconoce a sí misma en este negativo, en el contenido de la fe, ni asocia, por ello mismo, los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel en contra del cual lo aduce. Al no reconocer que lo que condena en la fe es de modo inmediato su propio

¹²² También veremos nuevamente cómo Hegel vuelve a repetir - y ahondar - determinados conceptos; podríamos criticarlo por no exponerlos de otro modo, en forma más esquemática y clara; pero sería lo mismo que criticar a Descartes por el hecho de que la conclusión de la primera meditación metafísica [pienso, existo toda vez que...] se encuentra pocos renglones después de haber comenzado la segunda y no al final de la primera. Ambos con su estilo nos están mostrando su método prácticamente sin o con pocas mediaciones expositivas.

pensamiento, ella misma es en la contraposición de ambos momentos, de los cuales reconoce solamente uno, que es siempre el contrapuesto a la fe, separando de él el otro, exactamente lo mismo que hace la fe. No hace brotar, por tanto, la unidad de ambos como unidad de los mismos, es decir, el concepto, sino que éste *nace* [entsteht] para sí ante la Ilustración o lo encuentra solamente como algo *dado* [vorhanden]. Pues, en sí, la Ilustración es cabalmente la realización de la pura intelección, por el hecho de que ella, cuya esencia es el concepto, deviene primeramente ella misma como un *absoluto* otro y se niega, pues la oposición del concepto es la oposición absoluta, y desde este ser otro torna a sí misma o a su concepto. Pero la Ilustración *es* solamente este movimiento, es la actividad todavía carente de conciencia del concepto puro, que aunque llega a sí misma como objeto, toma a éste por un *otro* y no conoce tampoco la naturaleza del concepto, de que precisamente lo no diferenciado es lo que se separa absolutamente. Por tanto, frente a la fe, la intelección es la *potencia* del concepto en tanto que es el movimiento y la relación entre los momentos desglosados en su conciencia, relación en la que se revela la contradicción entre ellos. En esto radica el *derecho* absoluto de la violencia que la pura intelección ejerce sobre la fe; pero la *realidad* a la que lleva esta violencia consiste precisamente en que la conciencia creyente es ella misma el concepto y ella misma reconoce, por tanto, lo contrapuesto, que la intelección le aporta. Mantiene, por consiguiente, su derecho frente a la conciencia creyente porque hace valer en esta conciencia lo que es necesario para ella misma y lo que ella misma tiene ya.

La Ilustración entiende el concepto como forma, que es el sujeto que se impone ordenando contenidos dados. No reconoce que los contenidos también son pensamientos; es decir, no conoce la verdadera naturaleza del concepto, que es la completa relación lógica de los pensamientos entre sí, dentro de los cuales entran lo que constituye la ‘forma’ tal como ella la concibe y lo que constituye ‘los contenidos’. De cualquier modo cumple un paso necesario, y más no se le puede pedir: la negación, que aquí podemos explicarla así: mostrar de la sustancia lo que no es la sustancia sino el yo.

Queda una cuestión: ¿qué significa que la Ilustración está poco ilustrada acerca de sí misma? Veamos en detalle las contraposiciones que la pura intelección le hace tomar conciencia a la fe. Vuelve a repetir el esquema de tres: 1) en cuanto a la concepción de (a) la esencia absoluta y (b) la realidad exterior; 2) en cuanto al saber; 3) en cuanto al obrar:

[β La crítica de las posiciones de la fe]

Primeramente, la Ilustración afirma que el momento del concepto es un *obrar de la conciencia*; afirma en *contra* de la fe que la esencia absoluta de ésta es la esencia de su conciencia como de un sí mismo o que es *producida* por la conciencia.

Contraposición 1a:

La primera idea ya nos resulta familiar. Se da aquí más claramente como dicotomía “ser y producción” entendida ésta más que como acción física - esto también -, como proyección mental. El error de la fe está en considerar conocimiento de algo dado lo que es pura elaboración mental, o ficción. La fe reclama que sin ser la esencia absoluta producción de la conciencia, ésta última, como conciencia del creyente toma parte - comunión - de ella.

Para la conciencia creyente su esencia absoluta, del mismo modo que es un *en sí*, no es tampoco, al mismo tiempo, como una cosa extraña que *estaría* en ella no se sabe cómo ni de dónde; sino que su confianza consiste precisamente en el *encontrarse* allí como *esta* conciencia personal, y su obediencia y su culto consisten en producirla como *su* esencia absoluta por medio de su *obrar*. Es esto sólo lo que propiamente recuerda la Ilustración a la fe, cuando ésta expresa puramente el *en sí* de la esencia absoluta *más allá* del *obrar* de la conciencia. Pero, en tanto que la Ilustración, aunque sin aglutinar sus propios pensamientos, aporta a la unilateralidad de la fe el momento contrapuesto del *obrar* de ésta frente al *ser*, único en lo que la fe piensa aquí, lo que hace con ello es aislar el momento puro del *obrar* [y acerca HMS] del *en sí* de la fe expresa que es *solamente* un *producto* de la conciencia. Pero el obrar aislado, contrapuesto al *en sí*, es un obrar contingente y, en tanto que obrar representativo, [es] una creación de ficciones - de representaciones que no son *en sí*;

Para Hegel las representaciones tienen un contenido de verdad, velado a medias por elementos sacados de la sensibilidad; éstas serían las “representaciones en sí”; en cambio las “representaciones que no son en sí” se refieren a la pura fantasía que no tiene ningún elemento de verdad; así concibe la Ilustración a la fe.

y es así como la Ilustración considera el contenido de la fe. Pero, a la inversa, la pura intelección dice, asimismo, lo contrario. Al afirmar el momento del *ser otro* que lleva en él el concepto, expresa la esencia de la fe como una esencia que para *nada interesa* a la conciencia, que está *más allá* de ella y le es extraña y desconocida. Y lo mismo hace la fe, por cuanto de una parte confía en la esencia y tiene en ella la *certeza de sí misma*, mientras que, de otra parte, es inescrutable en sus caminos e inalcanzable en su ser.

A la Ilustración parece interesarle sólo lo que reconoce de sí en lo otro. Lo otro en cuanto tal no le interesa (tampoco a Hegel; sólo se reconocerá también en lo que parece la absoluta alteridad); este otro está ‘más allá’ de la conciencia, es extraño y desconocido (cfr. Toland y Tindal en Cassirer). Pero también la fe

acepta esto, porque aún pretendiendo saber cómo es la esencia absoluta a la vez reconoce que el misterio permanece.

Contraposición “1b)”; afecta al objeto de culto. Así como la pura inteligencia divide entre forma y contenido reconociendo solamente la primera, la fe divide entre un más allá y un más acá; también lo hace la Ilustración, sólo que ésta le da valor a la cosa sensible, la fe en cambio al más allá. La Ilustración le hace ver a la fe que ésta también de hecho reconoce la cosa sensible que constituye a los objetos de adoración:

Además, la Ilustración afirma contra la conciencia creyente un derecho, derecho que esta misma concede, cuando considera el objeto de su adoración como piedra o madera o como cualquier otra determinabilidad antropomórfica finita. En efecto, como la conciencia creyente es la conciencia desdoblada de tener un *más allá* de la *realidad* y un puro *más acá* de aquel *más allá*, *también* en ella se da, de hecho, este punto de vista de la cosa sensible según el cual la cosa *vale en y para sí*; pero la conciencia creyente no reúne estos dos pensamientos *de lo que es en y para sí* y que es para ella, de una parte, la *pura esencia* y, de otra, una vulgar *cosa sensible*.

La afirmación que sigue en realidad la hace Hegel [*‘nosotros’*]; así como el conocimiento de lo sensible adopta la forma de la representación, así también el pretendido conocimiento del más allá por parte de la fe adopta las características de la representación: ‘lo dado’ y el ‘también’. Una de las formas que el ‘también’ adopta al determinarse como tiempo en la representación es el ‘acaecer’, es decir lo sucedido como contingente.

Incluso su conciencia pura se halla afectada por este último modo de ver; pues las diferencias de su reino suprasensible son, por carecer del concepto [,] una serie de *figuras* independientes y su movimiento un *acaecer*, es decir, son solamente en la *representación* y tienen en ellas el modo del ser sensible.

Pero estas son ‘nuestras’ consideraciones. La objeción de la Ilustración era más simple: antropomorfismo. Como dijimos más arriba, también la Ilustración separa tajantemente entre el espíritu y la realidad sensible:

La Ilustración aísla, a su vez, la *realidad*, como una esencia abandonada por el espíritu, la determinabilidad como una inmovible finitud que no sería, a su vez, un *momento* en el movimiento espiritual de la esencia, no una nada, ni tampoco un algo *que es en y para sí*, sino algo llamado a desaparecer.

Contraposición (2):

Es claro que lo mismo ocurre también con el *fundamento* del *saber*. La misma conciencia creyente reconoce un *saber* contingente, pues guarda un comportamiento con las contingencias, y la esencia absoluta misma es para ella en la forma de una realidad común representada; con ello, la conciencia creyente es *también* una certeza que no tiene la verdad en ella misma [es certeza en otro que se basa en saber contingente: testimonios, documentos, etc.] y confiesa ser una tal conciencia no esencial más acá del espíritu que se cerciora de sí mismo y se confirma. Pero olvida este momento en su saber espiritual inmediato de la esencia absoluta.

Es decir; la cuestión que quiere marcar Hegel en todas estas dicotomías documentadas con los ‘también’ es cómo el problema se encuentra en la separación estática entre dos ámbitos no puestos en mutua relación lógica. En este caso se trata de que la fe divide su saber - pues también divide la realidad - entre un saber contingente - saber mediato de la esencia absoluta, pero no necesario - de la esencia absoluta a través de la realidad y los acontecimientos, y un saber inmediato de la esencia absoluta. Inmediatamente se presenta la unilateralidad de la Ilustración:

Ahora bien, la Ilustración, que le recuerda esto, *sólo* piensa, a su vez, en el saber contingente y olvida al otro [al inmediato de la esencia absoluta] - piensa solamente en la mediación que se establece a través de un tercero *extraño* [la esencia absoluta] y no en aquella en que lo inmediato [los elementos en que se basan nuestros saberes contingente] es el sí mismo [es decir el sujeto de la pura intelección] [,] el tercero [el sujeto de la pura intelección] a través del cual es mediado con lo otro, es decir, *consigo mismo*. [?]

El pasaje es oscuro en los detalles, pero el sentido es el siguiente: tanto lo contingente en que se apoya el saber, como la esencia absoluta, es el Sí mismo. Veamos la tercera contraposición, en cuanto al obrar. No hay un más allá, por tanto no tiene sentido rechazar el goce y la posesión, es ‘injusto’ desde el punto de vista del derecho humano:

Finalmente, en su punto de vista acerca del *obrar* de la fe, la Ilustración encuentra que es injusto y no corresponde al fin el rechazar el goce y la posesión.

Vuelve a presentarse la duplicación propia de la fe, aquí con respecto a la propiedad. Aprovecha Hegel de paso para atacar las propiedades eclesiásticas, típico ataque iluminista. Hablan de la pobreza y a la vez conservan tenazmente sus propiedades.

En cuanto a la injusticia, la conciencia creyente coincide con ella en que esta misma reconoce esta realidad consistente en poseer, conser-

var y disfrutar propiedades; en la afirmación de la propiedad, se comporta de un modo tanto más tosco cuanto que su conducta religiosa - *renuncia* a la posesión y al placer - cae más allá de esta realidad y le rescatan la libertad en lo que a este lado se refiere. Este culto del sacrificio del impulso natural y del goce no tiene de hecho, por esta oposición, verdad alguna; la conservación tiene lugar *junto* al sacrificio; éste es solamente un *símbolo* que sólo lleva a cabo el sacrificio real en una pequeña parte y que, por tanto, se limita a *representárselo*.

Sucede entonces lo mismo con los demás impulsos naturales. El sacrificio real es pequeño, es más bien simbólico, por tanto se lo representa.

A mi modo de ver, el sentido del párrafo que sigue se interpreta con el mismo esquema lógico que en la primera contraposición, esta vez con respecto al sentido de una acción. Así como para la Ilustración no podemos pasar de un hecho contingente a una verdad universal, así una acción singular no prueba en absoluto una universalidad. La perspectiva de Hegel del Espíritu ordena aquí con maestría las posiciones respectivas. La Ilustración solo reconoce como universal la naturaleza. Por lo tanto como conformidad defiende el naturalismo (es evidente que Kant no se encuentra comprendido aquí y sí en otros pasajes; pero Kant defendió la Ilustración y se reconoció ilustrado). Sostiene que lo fundamental es el móvil interior (aquí sí Kant, con la buena voluntad). Y ve con escepticismo este intento de afirmación de la esencia absoluta a través de la acción individual. Pasemos al párrafo en cuestión antes de seguir con la reflexión:

Por lo que se refiere a la *conformidad* al fin, la Ilustración considera torpe el rechazar un bien para saberse y demostrarse liberado *del* bien, considera torpe renunciar a *un* goce para saberse y demostrarse liberado *del* goce. La conciencia creyente misma capta el obrar absoluto como un obrar *universal*; no sólo el proceder de su esencia absoluta como de su objeto es para ella algo universal, sino que también la conciencia singular debe demostrarse liberada total y universalmente de su esencia sensible. Pero el rechazar un bien *singular* o el renunciar a un goce *singular* no es esta acción *universal*; y, puesto que en la acción el *fin*, que es lo universal, y la *ejecución*, que es lo singular, deben hallarse ante la conciencia en su incongruencia, la acción se muestra como un obrar en que no participa para nada la conciencia y, por tanto, este obrar se revela como demasiado *ingenuo* para ser una acción; es demasiado simplista ayunar para demostrarse liberados del placer de la comida - demasiado simplista apartar *del cuerpo*, como Orígenes, otros placeres, para demostrar que se ha acabado con ellos. La acción misma se revela como un obrar *externo* y *singular*; pero la apetencia se halla *interiormente* arraigada y es un *universal*; su placer no desaparece ni con el instrumento ni con la abstención singular.

Pero, por su parte, la Ilustración aísla aquí lo *interior*, lo *irreal*, frente a la realidad, así como frente a la interioridad de la fe, en su intuición y en su devoción retenía firmemente la exterioridad de la co-

seidad. La Ilustración pone lo esencial en la *intención*, en el *pensamiento*, ahorrándose con ello el consumir realmente la liberación de los fines naturales: por el contrario, esta interioridad misma es lo formal, que encuentra su cumplimiento en los impulsos naturales, los cuales son precisamente justificados por el hecho de [ser] interiores, por pertenecer al *ser universal*, a la naturaleza.

¿Cuál es la posición de Hegel que sostiene esta exposición? Aquí conviene detallar:

1. Hegel también es escéptico con respecto a la efectividad del individuo en el cambio de lo sustancial. Así afirma en general en el *Prólogo*:

“Como, por lo demás, vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquélla se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo”. [48]

En esto la fe resultaría ingenua.

2. Pero la realidad es espíritu, no naturaleza. “Sólo lo espiritual es lo real” [19]. La naturaleza no tiene historia. En esto se equivoca la Ilustración.

3. Correlativamente a este error la Ilustración también presenta su ingenuidad, o más bien su refugio en la intención (“lo interior”, “lo irreal”). Teniendo en cuenta (2) y (3) Hegel señala que la intención no cambia nada, “justifica” pero no cambia lo real. “La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse” [11]

4. A este punto uno se pregunta ¿cuál es la salida? La acción del *nosotros*, en cuanto representa la fase actual del espíritu.

Recapitulando: la Ilustración le hace tomar conciencia a la fe del momento “humano” frente a su pretendida pureza “divina”. Así quiebra la inmediatez de la fe. Lo que sigue es el corolario de estas contraposiciones. Es fácil ahora comprender esta duplicación dentro de la conciencia de la fe como conciencia durmiente y conciencia despierta:

[La fe vacía de contenido]

La Ilustración ejerce también una violencia irresistible sobre la fe porque en su misma conciencia se encuentran los momentos que aquélla hace valer. Considerando más de cerca el efecto de esta fuerza, su comportamiento con respecto a la fe parece *desgarrar* la *hermosa* unidad de la *confianza* y de la *certeza* inmediata, manchar su conciencia *espiritual* con bajos pensamientos de la realidad *sensible*, perturbar su ánimo *aquietado* y *seguro* en su sumisión con la *vanidad* del entendimiento y de la propia voluntad y consumación. Pero, de hecho, la Ilustración conduce más bien a la superación de una *separación carente de pensamiento* o más bien *carente de concepto* que se da en la fe. La conciencia creyente emplea dos medidas y dos pesas, tiene dos clases de ojos y de oídos, tiene dos lenguas y dos lenguajes, todas las representaciones son para ella dobles, pero sin confrontar este doble sentido. Dicho de otro modo, la fe vive en dos clases de percepciones: una, la percepción de la conciencia *durmiente*, puramente en pensamientos carentes de concepto, otra de la conciencia *despierta*, que vive puramente en la realidad sensible, y en cada una de estas clases de percepciones adopta un tenor de vida distinto. La Ilustración ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del mundo sensible y pone de manifiesto ante aquél esta finitud de que la fe no puede renegar, porque es autoconciencia y, por tanto, la unidad a que pertenecen ambos tipos de representaciones y en la que no se bifurcan, pues pertenecen al mismo sí mismo *simple* inseparable al que ha pasado la fe.

El resultado es una fe vacía de contenido. “Mi reino no es de este mundo”. Ese reino quedó saqueado por la barbarie de la Ilustración. La duplicación de la conciencia de la fe pasa al interno de la Ilustración, como Ilustración insatisfecha, o la nueva fe (que corresponde a la conciencia durmiente) e Ilustración satisfecha (que corresponde a la conciencia despierta).

La fe ha perdido, con ello, el contenido que llenaba su elemento y cae en un sordo tejer del espíritu en *él mismo*. Ha sido expulsada de su reino, o este reino ha sido saqueado, puesto que la conciencia despierta en sí ha arrebatado toda diferencia y toda expansión dentro de aquél, reivindicando todas sus partes y restituyéndolas a la tierra como propiedad suya. Pero no por ello queda satisfecha, pues esta iluminación sólo hace nacer en todo caso la esencia singular y la finitud abandonada por él. Por cuanto que la fe carece de contenido y no puede permanecer en este vacío o por cuanto que, más allá de lo finito, que es el contenido único, encuentra solamente el vacío, la fe es un *puro anhelo*, su verdad un más allá vacío, al que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, porque todo se ha tornado otro. [parece tratarse de la doctrina de Kant] De hecho, la fe ha devenido aquí lo mismo que la Ilustración, a saber, la conciencia de la relación entre lo finito que es en sí y lo absoluto carente de predicados, desconocido e

incognoscible; sólo que la *segunda* es la Ilustración *satisfecha* y la primera, la *fe*, la Ilustración *insatisfecha*.

La duplicación continúa en el seno de la Ilustración y se expresa también en su diversidad de objetos. La Ilustración satisfecha tiene como objeto lo útil, la insatisfecha la esencia absoluta vacía.

Se pondrá de manifiesto, sin embargo, en la Ilustración si puede mantenerse en su satisfacción; aquel anhelo del espíritu oscuro que llora [M.S.; R: deplora; trauern] la pérdida de su mundo espiritual acecha al fondo. La misma Ilustración lleva en sí esta mácula del anhelo insatisfecho, como *puro objeto* en su *vacía* esencia absoluta - como *obrar* y *movimiento* en el *sobrepasar* su esencia singular para ir hacia el más allá no cumplido -, como *objeto cumplido* en la *carencia de sí mismo* de lo útil. Pero superará esta mácula; considerando más de cerca el resultado positivo que es la verdad de la Ilustración, se demostrará que dicha mácula se halla ya en sí superada aquí.

La exposición de la “verdad de la Ilustración” sigue un esquema de tres partes: 1) el “objeto puro”; 2) el “objeto cumplido”, la utilidad; y 3) la recapitulación sobre el desarrollo de la Ilustración y su carácter como cierre del mundo de la cultura.

La exposición acerca del “objeto puro” se da en dos partes. En primer lugar muestra cómo el objeto puro se constituye, y cómo la pura intelección no se reconoce en él. Repite aquí Hegel la crítica a la “cosa en sí” de Kant.

b. La verdad de la Ilustración.

Por tanto, el oscuro tejer del espíritu que ya no diferencia nada en sí ha pasado en sí mismo más allá de la conciencia, la cual, por el contrario, ha devenido clara ante sí misma. El primer momento de esta claridad es determinado en su necesidad y condición por el hecho de que se ha realizado la pura *penetración intelectual* [Einsicht; R. Lo traduce aquí de otro modo que hasta ahora, ‘intelección’], es decir, la que es *en sí* concepto; y hace esto al poner en ella el ser otro o la determinabilidad.

Es decir, todos los conceptos particulares son creaciones de ella, no tienen fundamento en un ser objetivo fuera de ella.

De este modo, es ella pura intelección negativa, es decir, la negación del [genitivo, M.S.] concepto [Negation des Begriffs]; ésta es asimismo pura; y se convierte con ello en la *pura cosa*, en la esencia absoluta que, fuera de esto, no tiene ninguna otra determinación.

La pura intelección recibe en su seno lo otro, pero al no reconocerle ninguna determinación en sí, es negación pura, es negación de toda determinación. Lo otro es puro.

Determinado esto más de cerca, la intelección es, como concepto absoluto, un diferenciar de diferencias que ya no lo son, de abstracciones o conceptos puros que ya no se sostienen a sí mismo, sino que sólo tienen punto de apoyo y diferenciación mediante *la totalidad del movimiento*.

De este modo, lo otro tiene las mismas características que la pura intelección: pura cosa y puro pensamiento.

Este diferenciar lo no diferente consiste precisamente en que el concepto absoluto se convierte él mismo en su *objeto* y se pone frente a aquel movimiento como la *esencia*. Este carece así, del lado en el que las abstracciones o las diferencias *se mantienen separadas* unas de otras y deviene, por tanto, el *puro pensamiento* como *pura cosa*. Es esto precisamente aquel oscuro y no conciente tejer del espíritu en él mismo al que la fe descendía al perder su contenido diferenciado - y es, al mismo tiempo, aquel *movimiento* de la pura autoconciencia para el cual ésta debe ser el más allá absolutamente extraño. Pues, por cuanto que esta pura autoconciencia es el movimiento en puros conceptos, en diferencias que no lo son, cae de hecho en el tejer inconsciente, es decir, en el puro *sentir* o en la pura *coseidad*.

La Ilustración cae nuevamente en la duplicación de lo real bajo un nuevo extrañamiento. No reconoce la esencia igual de los dos lados.

Pero el concepto extraño de sí mismo - pues se mantiene todavía aquí en la fase de este extrañamiento - no reconoce esta *esencia igual* en ambos lados, del movimiento de la autoconciencia y de su esencia absoluta - no reconoce la *esencia igual* de los mismos, que es, de hecho, su sustancia y su consistencia [Bestehen, M.S.; R: subsistencia]. Y, al no reconocer esta unidad, la esencia sólo vale, para él, en la forma del más allá objetivo, y la conciencia diferenciadora, que de este modo tiene *el ser en sí* fuera de ella, vale solamente, para el concepto, como una conciencia finita.

Acerca de aquella esencia absoluta, la Ilustración entra consigo misma en el conflicto que tenía antes con la fe, y se divide en dos partidos. Uno de ellos se acredita como *vencedor* simplemente por el hecho de que se escinde en dos; pues con ello muestra poseer en él mismo el principio que había combatido, superando de este modo la unilateralidad en que anteriormente se presentaba. El interés que se dividía entre él y el otro cae ahora totalmente en él y olvida al otro partido, ya que encuentra en él mismo la oposición que lo ocupaba. Pero,

al mismo tiempo, la oposición se ha elevado al elemento superior y victorioso en que se presenta ya como purificada. de tal modo que la discordia nacida en un partido y que parece una desgracia, demuestra más bien su fortuna.

En segundo lugar, teniendo en cuenta que no se reconoce en el objeto, la pura intelección lo considera de acuerdo al punto de vista que adopte, como puro pensamiento o como pura materia. Nuevamente aquí no reconoce que se trata de lo mismo visto desde diferentes perspectivas y no de dos entidades diferentes.

[1. El puro pensamiento y la pura materia]

La esencia pura misma no tiene en ella diferencia alguna, por lo que la diferencia la aborda de tal modo que para la conciencia se revelan dos puras esencias de este tipo o una conciencia doble de dicha esencia.

Al no poseer determinaciones es pensamiento puro, y al ser así escapa a la autoconciencia, porque el pensamiento puro es infinito y la autoconciencia es finita. Es esencia negativa porque se define por negación: no es esto, no es lo otro.

La pura esencia absoluta sólo es [o está, M.S.] en el puro pensamiento o, mejor dicho, es el puro pensamiento mismo; por tanto, es [ídem] simplemente *más allá* de lo finito, de la *autoconciencia*, y [es, M.S.] solamente la esencia negativa.

El definirse por negación es también lo propio del ser: lo que no soy yo. El pensamiento puro es el ser puro. La negación es un modo de relación; aquí de la autoconciencia con el ser puro, que al ser afrontado desde el punto de vista de su pura exterioridad, se define como materia, y la conciencia, nuevamente como certeza sensible y percepción.

Pero, de este modo, es precisamente el *ser*, lo negativo de la autoconciencia. Y como *negativo* de la autoconciencia, es [se encuentra, M.S.] *también* referido a ella; es el *ser exterior* que, referido a la autoconciencia, dentro de la cual se dan las diferencias y las determinaciones, cobra en él las diferencias de ser gustado, visto, etc.; y la relación es la certeza *sensible* y la percepción.

Como lo han hecho notar casi todos los estudiosos, aquí Hegel anticipa su enfoque del problema de la relación entre el ser y la nada. El lugar de la nada es ocupado analógicamente por la noción de materia.

Si se parte de este ser *sensible* al que necesariamente pasa aquel más allá negativo, pero abstrayéndose de estos modos determinados de la relación de la conciencia, lo que queda es la pura *materia* como

el oscuro tejer y moverse en sí mismo. Es esencial, aquí, considerar que la *pura materia* sólo es lo que *resta* si hacemos abstracción de la vista, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, sentido, [M.S.; R: tocado; gefühlte] etc.; lo que se ve, se palpa, se gusta, no es la materia, sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es más bien la *pura abstracción*; y así se da aquí la *pura esencia del pensamiento* o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados.

Ninguna de las dos posiciones reconoce que se trata del mismo concepto:

La Ilustración llama esencia absoluta a aquel absoluto carente de predicados que es [está, M.S.] más allá de la conciencia real, en el pensamiento de que se partía - la otra lo llama *materia*. Si se las diferenciara como *naturaleza* y espíritu o *Dios*, al tejer inconciente en sí mismo, para ser naturaleza, le faltaría la riqueza de la vida desplegada y al espíritu o Dios la conciencia que se diferencia en sí misma. Ambas cosas son, como hemos visto, sencillamente el mismo concepto; la diferencia no reside en la cosa, sino pura y simplemente en los distintos puntos de partida en ambas formaciones [Bildung, M.S.] y en que cada una de las dos se detiene, en el movimiento del pensar, al llegar a su punto propio. Si fuesen más, allá, coincidirían y reconocerían como lo mismo lo que la una considera como una abominación y la otra como una locura.

Veamos el caso del **espiritualismo**:

Pues para una la esencia absoluta es en su pensamiento puro o de un modo inmediato para la conciencia pura, fuera de la conciencia finita, el más allá *negativo* de la misma. Si reflexionase acerca de que, de una parte, aquella immediatez simple del pensamiento no es otra cosa que el *puro ser* y, de otra parte, de que lo que para la conciencia es *negativo* se relaciona al mismo tiempo con ello, de que en el juicio negativo el “es” (la cópula) reúne a los dos términos separados - resultaría la relación de este más allá con la conciencia en la determinación de un algo *que es externo* y, por tanto, como lo mismo que es llamado *pura materia*; y el momento faltante de lo *presente* se recuperaría.

Luego, el defecto del **materialismo**:

La otra Ilustración parte del ser sensible, hace luego *abstracción* de la relación sensible del gustar, el ver, etc., y hace de ello el puro *en sí*, la *materia absoluta*, un algo no sentido ni gustado; y este ser es [ist geworden, M.S.] de este modo lo simple carente de predicados, la esencia de la *conciencia pura*; es el puro concepto como algo que es *en sí* o el *puro pensamiento en sí mismo*. Esta intelección no da en su con-

ciencia el paso contrapuesto de lo que es [ídem], que es *puramente*, a lo pensado, que es lo mismo que el *puro* ser, o de lo puramente positivo o lo puramente negativo; y, sin embargo, lo positivo es puramente mediante la negación, y el puro negativo, en tanto que puro, es en sí mismo igual a sí y es, precisamente por ello, positivo.

En síntesis,

O bien ni una ni otra Ilustración han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser en sí* y el pensamiento son lo mismo, al *pensamiento* de que el *ser*, el *puro ser*, no es una *realidad concreta*, sino la *pura abstracción*, y, a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad consigo mismo o la esencia es, en parte, lo negativo de la autoconciencia y, por tanto, *ser* y, en parte, como inmediata simplicidad, no es tampoco otra cosa que el *ser*; el *pensamiento* es *coseidad*, o la *coseidad* es *pensamiento*.

Hegel presenta una interpretación “hegeliana” de Descartes. Luego la desarrollará especialmente en sus lecciones de historia de filosofía. Pero notemos que la Ilustración “no supera” esa metafísica, que cronológicamente es anterior.

Pasamos al segundo objeto, “cumplido”, de la verdad de la Ilustración. Lo que sigue es un pasaje de tránsito:

[2. El mundo de la utilidad]

La esencia tiene aquí en ella, ante todo, la *escisión*, de tal modo que pertenece a dos tipos distintos de consideraciones; de una parte, la esencia debe tener en ella misma la diferencia y, de otra parte, precisamente por ello, se reúnen aquí los dos modos de considerar; en efecto, los momentos abstractos del puro ser y de lo negativo, por medio de los cuales se diferencian los dos tipos de consideraciones, se unifican [sind vereinigt, están unificados, M.S.] luego en su objeto. El universal común a ambas es la abstracción del puro temblor en sí mismo o del puro pensarse a sí mismo. Este simple movimiento de rotación alrededor del eje tiene necesariamente que desdoblarse, ya que es movimiento solamente en tanto que diferencia sus momentos. Esta diferenciación de los momentos deja tras sí la cáscara vacía del puro *ser*, que no es ya en sí mismo ningún pensamiento real, ninguna vida, pues es, en tanto que diferencia, todo contenido.

Hegel ya ha expuesto más arriba el concepto de **utilidad** como concepto clave de la Ilustración. vuelve una vez más, a tratarlo.¹²³

¹²³ Al respecto señala Taylor: “But Hegel also seems to be claiming a kind of synthesis between the two in the form of a mature Enlightenment which is ready to go over into action in the form of the French Revolution. But this is supposedly maturer form is hard to distinguish from the earlier one. It has before it the world as understood in the category of the useful, and this says Hegel provides the independent external reality which was missing previously; but since the

Veamos si se trata efectivamente de una redundancia o si profundiza el concepto favoreciendo el tránsito a la etapa siguiente. Haré mis aclaraciones dentro del texto.

Pero la que se pone *fuera* de aquella *unidad* es, con ello, el cambio de los momentos que *no retorna a sí* [se trata de una alienación sin retorno], del ser *en sí*, del ser *para otro* y del ser *para sí* - es la realidad tal y como es objeto para la conciencia real de la pura intelección - es la *utilidad*.

Por muy mala que la utilidad pueda parecerle a la fe o a la sensibilidad, o también a la abstracción que, llamándose especulación, fija el *en sí*

[esta equiparación es muy importante: desde el punto de vista filosófico, la fe se encuentra al nivel de las metafísicas realistas: “las abstracciones que llamándose especulación fijan el en sí],

es en ella, sin embargo, donde la pura intelección consuma su realización y es ella misma su *objeto*, del cual ahora ya no reniega y que no tiene tampoco para ella el valor de lo vacío o del puro más allá. Pues la pura intelección es, como veíamos, el concepto mismo que es o la pura personalidad igual a sí misma, la cual se diferencia en sí de tal modo, que todo lo diferenciado es, a su vez, puro concepto, es decir, inmediatamente no diferenciado; es simple pura autoconciencia, que es una unidad inmediata tanto *para sí* como *en sí*.

A mi modo de ver, lo que sigue se aplica tanto al Sí mismo como a las cosas, porque para Hegel, por lo general, el modo en que concebimos las cosas coincide con el modo en que concebimos el sí mismo. Esto se ve claramente en los capítulos iniciales sobre la conciencia. En el pasaje siguiente Hegel nos proporciona ideas claves. Me permito subrayar nociones y enumerarlas:

a) Su *ser en sí* no es, por tanto, *ser permanente*, sino que deja inmediatamente de ser algo, en su diferencia;

Desde a) hasta d) se refiere a la pura intelección, digamos en cuanto ‘ente’. No es ‘permanente’ porque al ser concepto formal inmediatamente se desliza hacia aquello de lo que es concepto, lo ‘dado’, en este caso su ‘diferencia’.

Enlightenment première manière was also characterized in terms of the useful, it is difficult to see what has changed. The point of the passage may be clearer if we ignore this supposed step forward, and focus on the transition of the Enlightenment into revolutionary action. For this is readily understandable: this consciousness sees the world as neutral, as capable of being formed to fit human purposes. There is nothing in it which has intrinsic significance, which demands to be treated with respect and preserved; all can be altered and reformed according to man's needs and goals.” (T184)

b) pero un tal ser que no tiene de modo inmediato consistencia [o solidez, M.S.; Halt] alguna no es en sí, sino que es esencialmente para un otro, que es la potencia que lo absorbe: (el subrayado es mío)

La consistencia se encuentra en lo que le da contenido, lo dado.

c) Pero este segundo momento contrapuesto al primero, al ser *en sí*, desaparece de un modo tan inmediato como el primero; o como *ser solamente para otro* es más bien el *tender a desaparecer* mismo, y lo que se *pone* es el *ser retornado*, el *ser para sí*.

La pura intelección toma conciencia de este vaivén, y se vuelve ser para sí.

d) Pero este simple ser para sí es más bien, como la igualdad consigo mismo, *un ser o es, con ello, para un otro*.

Si algo es un ser - notemos que está subrayado - es algo 'dado', y por tanto es para otro, porque lo dado es contenido, que no subsiste en sí según la misma pura intelección.

[Conclusión:] Esta naturaleza de la pura intelección en el *despliegue de sus momentos* o la pura intelección como *objeto* expresa lo útil.

Visto este proceso desde el 'primer' lado, observamos el itinerario de la pura intelección; visto desde el otro lado, lo que le sucede al objeto, que es la perspectiva que se detalla a continuación:

a) Esto es un *en sí* subsistente [consistente, bestehendes; M.S.] o cosa, y este ser en sí es, al mismo tiempo, solamente momento puro;

b) es, por tanto, absolutamente *para un otro*; pero sólo es para un otro en la medida en que es en sí; estos momentos contrapuestos han retornado a la unidad inseparable del ser para sí.

[Corolario 1:] Ahora bien, si lo útil expresa, indudablemente, el concepto de la pura intelección, no es, sin embargo, la intelección como tal, sino la intelección en tanto que *representación* o como *objeto* de ella; lo útil es solamente el cambio incesante de aquellos momentos, uno de los cuales es, ciertamente, el mismo ser retornado a sí mismo, pero sólo como *ser para sí*, es decir, como un momento abstracto que se pone de lado con respecto a los otros.

[2] Lo útil mismo no es la esencia negativa de tener en sí estos momentos en su contraposición *inseparados* al mismo tiempo en *uno y el mismo respecto* o como un *pensamiento*, tal y como son en tanto que pura intelección;

[3] el momento del *ser para sí* es, evidentemente, en lo útil, pero no de modo que *se sobreponga* a los otros momentos - al *en sí* y al *ser para otro* -, siendo así el *sí mismo*.

[4] La pura intelección tiene, pues, en lo útil como objeto su propio concepto en sus momentos *puros*; es la conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía su concepción, no ha llegado todavía a la *unidad* del *ser* y del *concepto* mismo.

[5] Puesto que para la intelección lo útil mantiene todavía la forma de un objeto, dicha penetración tiene, ciertamente, un *mundo* que ya no es en y para sí, pero, a pesar de todo, un mundo que se diferencia de sí. [6] Sin embargo, cuando las oposiciones llegan a la cúspide del concepto la fase inmediata será aquella en que se vengán a tierra y en la que la Ilustración recoja los frutos de su propio obrar.

¿Cuál es, en síntesis, el problema de lo útil? Que todavía oscila entre lo ‘dado’ y lo ‘para sí’. Por un lado las cosas parecen tener un ser dado, porque no cualquier cosa sirve para cualquier cosa; por el otro, dependen a la vez de la utilidad que le damos, el para sí. La oscilación se produce porque todavía se divide entre lo dado, el ser, y el para sí, aquí concepto. No se produjo la unidad de ambos. Esto vale también para el Sí mismo; y este Sí mismo implica en el espíritu tanto el ser individual como las instituciones sociales y políticas. Considerar a éstas ‘útiles’ quiere decir por un lado seguir aceptándolas en su existir así como están, por otro juzgarlas y ‘presionarlas’ en base a la utilidad que proporcionan. Monarquía, conformación del Estado, nobleza, religión, tradiciones. Es evidente la caracterización como paso anterior a la Revolución Francesa. En la antesala de ésta, la Ilustración no juega el ‘para sí’ frente a lo dado como juicio de utilidad, sino que directamente pretende fundar nuevamente lo dado a partir del ‘para sí’, y salir de la irresolución inquieta, que Hegel logra transmitirnos con su descripción, propia del utilitarismo. Llegamos así al término del mundo de la cultura. No comento la primera parte de este desenlace pues lo pertinente para nuestro estudio ya está aclarado. Podemos ver cómo el mundo de la cultura se resuelve en la dialéctica entre fe y pura intelección, dialéctica cuyo desenlace se produce con la victoria y absorción de la segunda por sobre la primera, en la resolución del mundo de la utilidad.

[3. La certeza de sí]

Considerando el objeto alcanzado en relación con toda esta esfera, resultará que el mundo real de la cultura se resume en la *vanidad* de la autoconciencia - en el *ser para sí* que tiene todavía por contenido la confusión de aquel mundo, y *es* todavía el concepto *singular*, y aún no el concepto para sí *universal*. Pero este concepto retornado a sí mismo es la *pura intelección* - la pura conciencia como el puro sí mismo o la negatividad, del mismo modo que la fe es precisamente lo mismo que el *puro pensamiento* o la positividad. La fe tiene en aquel sí mismo el momento que la perfecciona - pero, pereciendo con este perfeccionarse, es en la pura intelección donde vemos ahora los dos momentos, como la esencia absoluta puramente *pensada* o negativa y como materia que es *lo que es* positivo. A este perfeccionarse le falta todavía

aquella *realidad* de la conciencia que pertenece a la *vana* conciencia - el mundo partiendo del cual el pensamiento se elevaba a sí mismo.

Esto que falta se alcanza en la utilidad en tanto que la pura intelección alcanzaba en ello la objetividad positiva; la utilidad es, de este modo, la conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real [reel]. El primer mundo del espíritu es el reino desplegado de su existencia dispersa y de la *certeza* singularizada de sí mismo; del mismo modo que la naturaleza dispersa su vida en figuras infinitamente diversas, sin que se dé el *género* de ellas. El segundo mundo contiene el género y es el reino del *ser en sí* o de la *verdad*, contrapuesto a aquella certeza.

Lo útil logra la resolución de ambos ‘lados’; sólo que lo hace transfiriendo la oposición que los dividía a su propio interior; el en sí y el para sí están en su interior como permanente irresolución.

Pero el tercero, lo *útil*, es la *verdad*, que es también la *certeza* de sí mismo. Al reino de la verdad de la *fe* le falta el principio de la *realidad* o de la certeza de sí mismo como de este *singular*. Pero a la realidad o a la certeza de sí mismo como de este singular le falta el *en sí*. En el objeto de la pura intelección se unen [M.S.; R: conjugan; vereinig] ambos mundos. Lo útil es el objeto en tanto que lo penetra la autoconciencia y en cuanto encuentra en él la *certeza singular* de sí mismo, su disfrute (su *ser para sí*); la autoconciencia lo *ve a fondo* de este modo, y esta intelección contiene la *verdadera* esencia del objeto (la de ser algo penetrable o un *ser para otro*); es, por tanto, ella misma, *verdadero saber*, y la autoconciencia tiene también de un modo inmediato la certeza universal de sí misma, su *pura conciencia*, en este comportamiento, en el que, por tanto, se unen [ídem] tanto la *verdad* como el *presente* [M.S.; R: la *presencia*; die Gegenwart] y la *realidad*. Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha transplantado a ella.

Hegel no critica la categoría ‘utilidad’. Critica el utilitarismo. Y lo que parece criticar de éste es la duplicación del carácter de las cosas; éstas tienen algo dado y algo puesto por el sujeto. Si reconocemos lo dado también como lo puesto, no por la conciencia singular, sino por el *nosotros*, huimos de la irresolución última del utilitarismo que se documenta más claramente frente a las instituciones. También huimos a nivel individual del esquema del mal infinito, siempre acechante. Pues el utilitarismo también consiste en pasar siempre de una cosa a otra cosa sin solución de continuidad: algo justifica su ser por ser útil para otra cosa, y ésta a su vez por su utilidad para otra cosa; en última instancia, ¿útil para qué?. El término de la utilidad no es un ser dado al final de la serie sino el reconocimiento del *nosotros* como quienes conformamos lo que aparentemente no

somos *nosotros*. Es así como se entiende el primer pasaje de “La libertad absoluta y el terror”, con el que termino mi exposición.

La conciencia ha encontrado en la utilidad su concepto. Pero éste es, de una parte, todavía *objeto* y, de otra parte, y precisamente por ello, todavía *fin*, en posesión del cual no se encuentra todavía la conciencia de un modo inmediato. La utilidad es todavía predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su *realidad* inmediata y única. Es lo mismo que antes se manifestaba así: que el *ser para sí* no se mostraba aún como la sustancia de los demás momentos, con lo que lo útil no sería inmediatamente otra cosa que el sí mismo de la conciencia y ésta se hallaría, así, en posesión de ello. Ahora bien, esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real .conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*

La libertad absoluta comienza en la conciencia cuando ésta descubre en lo útil que lo que es, es lo que ella pone. Sólo que aquí olvidará otra parte de la realidad. Pero, como señala Hegel al hablar del ‘espíritu cierto de sí’, éste

...no permite al principio singular aislarse y convertirse en sí mismo en totalidad, sino que reuniendo y manteniendo aglutinados en sí todos estos momentos, progresa en toda esta riqueza de su espíritu real, y todos sus momentos particulares toman y reciben en sí, conjuntamente, la igual determinabilidad del todo. [399]

c) (21) Nota: un detalle significativo.

Resulta curioso que, justamente Valls Plana, que señala como tema central el pasaje del “yo al nosotros”, con respecto a la dialéctica de la Ilustración de la Fenomenología, diga lo siguiente:

“Menos importante para nuestro tema reviste la dialéctica entre la conciencia ilustrada y el pueblo, pero a propósito de ella debe notarse cómo, según Hegel, **dos conciencias enteramente heterogéneas no pueden entrar en contacto**. La comunicación supone que, en el otro, preexista de algún modo lo comunicado. En el límite del reconocimiento total debe darse una identidad total, aunque Hegel, al mismo tiempo, exigirá la diferencia también total”. [382]

Es decir que Valls Plana nota aquí una conciliación no lograda. Ve a la Ilustración y al pueblo como dos conciencias completamente heterogéneas.

Hegel soluciona esta dificultad haciendo referencia a la secularización de la teología misma. Pero hace falta aclarar lo siguiente

“Hegel plantea esta etapa del conflicto representando a la fe como un resultado del período de la alienación. Esto parecería extraño ya que esta conciencia religiosa es parte de la fase de la alienación misma. ¿Es esta ‘derivación’ entonces en realidad un recurso artificial para permitirle a Hegel discutir la batalla entre la Ilustración y la Fe como una que se desarrolla entre dos formas de la misma etapa, más que una batalla entre el futuro y el pasado? [...] Hegel no está hablando aquí de la fe cristiana en general, sino más bien de aquella forma más espiritualizada de fe protestante que él conocía en la Alemania contemporánea y que ya se encontraba influida por el Iluminismo en algún grado. En un pasaje (387-8), describe cómo el espíritu de la Ilustración entra en la teología contemporánea inconcientemente, en la medida en que los pensadores teológicos comienzan a plantear su pensamiento y contestar cuestiones en categorías puestas por la Ilustración.” [T182]

Lo confirma F. Chiereghin:

“Ahora bien, la fe, a la cual el Iluminismo se opone, no es una simple actitud de devoción, sino que es una fe que ya ha sido compenetrada por la claridad del pensamiento, o dicho de otro modo, que ya a pasado a través de la experiencia de la Reforma. A partir de aquí no es difícil darse cuenta del elemento que mancomuna a las dos partes en lucha: si el Iluminismo propugna la absoluta libertad de la crítica y del pensamiento, la fe que surge de la Reforma hace del libre examen y del testimonio interior de la conciencia los puntos cardinales de la propia concepción, de modo que la libertad incoercible de la concien-

cia está en el fondo de ambos. Por eso el éxito de la lucha será el reconocimiento de su sustancial identidad”¹²⁴.

En realidad, lo que dicen Taylor y Chiereghin corresponde a una segunda etapa en la lucha entre la fe y la Ilustración. La primera etapa se desarrolla con la fe “clásica”; la segunda es una fe que como dicen los autores ya acepta discutir y dar razones en los términos en que se lo impone el adversario.

Pero Valls Plana nota cómo la primera etapa no es tan fácilmente asimilable en la medida en que no acepta ese terreno de discusión. Si la Fenomenología plantea la superación de la fe clásica, en la realidad alemana que va de 1807 a 1831 no se verifica efectivamente la total superación. El protestantismo, tal como lo intuye inicialmente a principios de los ‘800, y como luego lo observa Hegel en el arco de los años sucesivos, logra ser un factor de apoyo al Estado alemán, o al menos, no constituye un factor de división. No sucedió lo mismo con la fe “clásica”. Y la dificultad de asimilarla en el plano teórico dentro de la Fenomenología, se vuelve una dificultad social en los años que siguen a la publicación del libro.

¹²⁴ La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura, Roma, 1994, p.127

22. Berlín, 1819-1831.

“Pronto voy a cumplir los 50 años, treinta de ellos los he pasado en estos tiempos eternamente intranquilos, llenos de temor y de esperanza, y esperé que alguna vez se terminaría el temer y el esperar. Lo que tengo que ver es que las cosas siguen igual; en las horas negras uno incluso piensa que van a peor”

Hegel, Briefe II, 218.
Carta a su amigo Creuzer
30/10/19

En la Fenomenología Hegel ve, o al menos espera con optimismo, la superación de cierta posición religiosa que permitiría un progreso de la cultura en todos sus ámbitos. Observa cómo el Iluminismo queda enceguecido de algún modo por los defectos de la fe a la que se enfrenta y no capta entonces el valor profundo de la religión. El resultado de la confrontación de plano del Iluminismo contra la fe que se gestaba en el plano teórico, tiene su correlato práctico en la Revolución Francesa. Ya vimos que Hegel adhiere a los ideales de la Revolución, pero frente a lo que su época muestra en muchos aspectos como un fracaso (el Terror, la Restauración, la Santa Alianza), Hegel presenta dos objeciones. En primer lugar, la aversión hacia la Revolución por parte de los alemanes luego de la invasión napoleónica, y la humillación en muchos intelectuales de haber apoyado una gesta que prosiguió en el imperialismo, sufrido en carne propia. En segundo lugar, Hegel entra más a fondo en las razones de este fracaso y lo atribuye a la abstracción propia del Iluminismo, que pretende un cambio social y cultural sin tener en cuenta la importancia para el pueblo de lo anímico, lo emocional, lo pertinente a la fantasía. Hay modos distintos de adherir a la verdad, unos más evolucionados que otros; la religión es uno de ellos. La devoción del pueblo no debe ser objeto de desprecio; por el contrario, documenta el Espíritu, que trasciende el individualismo ingenuo de la Ilustración. De este modo Hegel revaloriza al protestantismo al colocarlo en una etapa superior que la misma Ilustración, y a su vez presenta la tradición alemana como más elevada que la tradición cultural francesa. Era una forma inteligente de recuperar los ideales de la Ilustración para el pueblo alemán.

Mi análisis se centró en esta tesis en los pasajes de la Fenomenología. Sin embargo, aún cuando ya me referí al período de Berlín en capítulos precedentes, quiero en este capítulo certificar lo dicho anteriormente por medio de la palabra del mismo Hegel. Unas cuantas citas bastarán. Con ellas mostraré la continuidad del juicio de Hegel sobre la Ilustración; por otro lado, pretendo confirmar la interpretación que realicé de la Fenomenología.

Sin embargo, dentro de la continuidad, encontramos una importante variación. El epígrafe que encabeza este apartado nos dice mucho. No es ya el Hegel aparentemente optimista de la Fenomenología. No es el Hegel de los libros, ni de las lecciones públicas en la Universidad o el Gymnasium. Es el Hegel de las car-

tas y la historia personal, que lejos de constituir otra “cara” del filósofo, aclara con más profundidad su filosofía.

La variación consiste en una acentuación del valor de la Revolución Francesa y del Iluminismo; una posición más comprensiva de las razones del ataque a la fe católica; una valorización más comprometida del luteranismo, al punto que Hegel llega a declararse luterano como vimos en el capítulo referente al problema religioso. No sólo pretendo confirmar la posición de Taylor y Losurdo que sostienen la continuidad del pensamiento del Hegel joven y el Hegel maduro, frente a la interpretación de Lukács que pretende distinguir al primero como intelectual de izquierda y el segundo un conservador; desde mi punto de vista, en la madurez de Hegel se agravan los motivos liberales, y lejos de ver en las implicaciones del concepto de Espíritu una anulación de la posibilidad de autonomía, el ideal de la fraternidad adquiere mayor relieve dada la necesidad de hacer frente en modo asociado al intento de colocar la consistencia de la realidad en otra que no sea ésta presente frente a nuestros ojos.

Es muy fácil echarles en cara a los franceses sus ataques contra la religión y contra el Estado. Pero bueno será que nos hagamos una idea del horrible estado en que se hallaba la sociedad francesa, de la miseria y la infamia reinantes en Francia, para comprender el verdadero mérito de los ataques. La hipocresía, la beatería, la tiranía, rabiosa por verse despojada de su botín, la pobreza de espíritu, pueden acusar a los filósofos franceses de atacar a la religión, al Estado y las costumbres. Pero, **¿qué religión era la que ellos atacaban! No era, ni mucho menos, la religión purificada por Lutero, sino la más vil de las supersticiones, el clericalismo,** la necesidad, las más depravadas intenciones y, sobre todo, aquellos derroches de riqueza y aquella orgía de bienes materiales, en contraste con la escandalosa miseria general. **¡Y qué Estado era aquél! El más ciego despotismo de los ministros y de sus cortesanos y sus ayudas de cámara; un ejército inmenso de pequeños tiranos y de haraganes para quienes el derecho divino consistía en poder saquear los ingresos del Estado y el sudor del pueblo.** La desvergüenza, el desafuero llegaban a extremos increíbles; la infamia de las costumbres estaba a tono con la infamia de las instituciones. **Es el imperio del desafuero de los individuos en el campo de la vida civil y de la vida política; es también el desafuero en lo tocante a la conciencia, al pensamiento.**

Por lo que se refiere a la vida práctica del Estado, estos escritores no pensaban ni remotamente en una revolución; sólo deseaban y predicaban la necesidad de reformas, pero reformas fundamentalmente subjetivas: que el gobierno pusiera coto a los abusos y colocara al frente de los ministerios a hombres honrados. Esto era lo positivo de que ellos hablaban, lo que sostenían que debiera hacerse: preconizaban la necesidad de dar al príncipe una buena educación, de que los nobles fuesen ahorrativos, etc.

La revolución francesa fue impuesta por la intransigencia irreductible de los prejuicios y principalmente por la soberbia, por la avaricia, por la carencia absoluta de inteligencia.¹²⁵

Quiero entonces remarcar en este pasaje los siguientes puntos:

- a) En el primer fragmento subrayado el discurso de Hegel muestra estar hablando a un público que no simpatiza mucho con la Revolución, y al cual se ve en la necesidad de convencer a una mayor comprensión valorativa.
- b) En el segundo, habla de favor de la religión de Lutero y se dirige explícitamente en contra de la Iglesia de Francia. Ya habíamos visto que es un elemento presente en la Fenomenología.
- c) En el tercero, habla en contra del despotismo, motivo también presente en los pasajes fenomenológicos.
- d) En el cuarto, justifica la necesidad de la Revolución, cuando la situación se hace imposible para el intento de una reforma pacífica.

Veamos un segundo pasaje:

Todo lo que los filósofos proclamaban y afirmaban frente a aquel estado de cruel desintegración era, en general, que los hombres no debían seguir siendo legos, ni en lo tocante a la religión ni en lo referente al derecho; que en la **religión** no debía imperar una jerarquía, un número cerrado y escogido de sacerdotes, ni tampoco en lo **jurídico** una casta aparte (ni un estamento jurídico) que monopolizase el conocimiento de lo justo y lo injusto y amparándose en ello ordenase y mandase a los demás hombres, **sino que la razón humana tenía derecho a dar su asentimiento y a pronunciar su juicio.**

Tratar a los bárbaros como legos está dentro del orden, pues eso son, en efecto, los bárbaros; pero ninguna dureza mayor ni más intolerable que tratar como legos a hombres pensantes. Aquellos hombres defendieron heroicamente, con su gran genio, con calor, con fuego, con espíritu y con valentía, **este gran derecho humano de la libertad subjetiva, de la opinión y la convicción: el propio yo, el espíritu del hombre es, para ellos, la fuente de lo que el hombre debe acatar y respetar.** De aquí el fanatismo del pensamiento abstracto que en estos pensadores se manifiesta. **Nosotros, los alemanes, mantenemos, en primer lugar, una actitud pasiva ante lo existente, lo soportamos; y, en segundo lugar, cuando lo existente se viene abajo o es derribado, nos comportamos también pasivamente: son otros los que lo derriban, nosotros nos cruzamos de brazos, dejamos que otros realicen la faena.**¹²⁶

Quiero hacer notar lo siguiente:

- a) En el primer párrafo se reivindica lisa y llanamente la autonomía de la razón.

¹²⁵ Hegel, Lecciones de la historia de la filosofía, t.III, p.390. Todos los subrayados en negrita de este capítulo son míos [MS].

¹²⁶ Idem, p.391.

- b) En el primer subrayado del segundo párrafo no sólo reivindica la autonomía sino que la coloca como conquista de la clase ilustrada de entonces.
- c) En el último subrayado llama la atención a los alemanes sobre la inercia frente al poder y los impulsa a una adhesión a los ideales de la Francia ilustrada y revolucionaria.

Un último pasaje – podría citar otros tanto – confirma aún más mi interpretación:

A esta corriente cultural se unió también, en Alemania, **Federico II**, raro ejemplo para su época (...) conocía los grandes, aunque formales y abstractos, principios de la religión y el Estado y procuraba gobernar a tono con ellos.

Pero en el seno de su pueblo no se sentía ninguna otra necesidad y no puede exigirse que un rey fuese el reformador, **el revolucionario de un pueblo en que nadie se levantaba a pedir ni siquiera el funcionamiento de las cortes o que el público tuviera libre acceso a los tribunales de justicia**. Este rey introdujo lo que respondía a una necesidad sentida, la tolerancia religiosa, una legislación, una reforma de la administración de justicia, un régimen de ahorro en los gastos públicos; de aquel miserable derecho alemán, o lo que se conocía con ese nombre, no quedó en sus Estados ni el menor rastro. Federico II **restauró el fin del Estado y echó por la borda, con ello, dentro del Estado mismo, todos los privilegios, los derechos particulares alemanes y el derecho simplemente positivo**. Es una **necedad que la beatería y el falso germanismo combatan ahora la memoria de este rey** y traten de empequeñecer e incluso de explicar por motivos de vanidad y hasta de maldad esta gran figura, que ha dejado en la historia una obra tan extraordinaria. **El germanismo debe ser, ante todo, algo racional.**”¹²⁷

Noto lo siguiente:

- a) Antes que nada, Hegel reivindica la figura de Federico II, conocido entre otras razones como “importador” del Iluminismo francés.
- b) En el segundo subrayado, vuelve a criticar la pasividad de los alemanes frente a los problemas políticos.
- c) En el tercero, aleja Hegel toda sospecha de particularismo; el fin del Estado implica aquí una posición universalista.
- d) En el último subrayado ataca la pretensión de recuperar la tradición alemana de la “beatería” y el “falso germanismo”. Hemos visto en el capítulo referido al problema político a que posiciones se refieren.
- e) La última afirmación conecta en forma intrínseca la tradición con la razón universal, ambos factores deben estar presentes, según el juicio de Hegel.

¹²⁷ Idem, p.391-392

Si quien lee estas líneas ya ha leído el ensayo “¿Qué es la Ilustración?” de Kant, notará que a pesar de haber pasado los años entre uno y otro texto, la convergencia de motivos y posición entre ambos es impresionante.

Afirma Taylor en su libro:

“El Hegel maduro, por el otro lado, no era un radical político del todo. Es fácil, de todos modos, no captar el cambio. Es demasiado fácil y desorientado verlo simplemente como un cambio de izquierda a derecha.” “Por un lado el Hegel joven sostiene muchas ideas como el escepticismo de toda acción que pretende cauce fuera del esquema institucional, la separación entre ciertos estamentos. Por el otro el Hegel maduro incorpora muchos principios de 1789 más que lo que el estado prusiano del cual se lo veía como apologista, sostenía, y mucho más que muchos pensadores burgueses contemporáneos. El cambio reside más bien en su concepción del rol de la acción voluntaria para el cambio político. La regeneración que él espera en los ‘90 está ligada algo que debe hacerse a nivel religioso y político. En el sistema posterior, la realización del destino del hombre es algo que está en curso; le corresponde al hombre reconocerlo y vivir en relación a ello. Por supuesto, aquí también es muy fácil desconocer la diferencia. Reconocer el propio vínculo con el *Geist* es ipso facto cambiarse a uno mismo y el modo en que uno actúa en muchos aspectos. Un cambio de conciencia no tiene por qué estar en oposición con un cambio en la realidad; están mutuamente ligados; y este vínculo entre los dos era importante desde el principio del pensamiento de Hegel, para el cual la transformación religiosa era central. Pero hay una diferencia no obstante entre una concepción que ve la propagación de la transformación política y religiosa querida como algo que se debe hacer por los que lleven a cabo la regeneración, y una concepción que ve las transformaciones políticas y religiosas relevantes como algo que se necesita discernir y así aceptar y vivir en el espíritu correcto. [T73; los subrayados son de Taylor]

Si bien es bastante acertado este juicio, sin embargo coloca a Hegel en una postura demasiado pasiva frente a la realidad política. No se condice la afirmación final de Taylor con la pasividad que en esos años Hegel le echa en cara a los alemanes.

23. Corolarios

La tesis se encuentra formulada en la presentación de este trabajo. Muchas ideas importantes las expresé a lo largo de todos los capítulos y lamento anunciarle a quien se acerque directamente al capítulo presente que no voy a poder ahorrarle la lectura de todo el trabajo. Aquí, más bien, quiero resaltar algunos corolarios de todo lo dicho y argumentado, y tomarme la libertad de ciertas opiniones.

1. A propósito de una provocación de Sartre.

Al principio de su libro Crítica de la razón dialéctica, Sartre compara las posturas respectivas de Hegel, Kierkegaard y Marx frente a los problemas, contradicciones y desgarramientos que presenta la vida del hombre. Hegel aparece como quien sublima los problemas en el saber; Kierkegaard nos remite a Dios como la palabra última a través de nuestra fe; Marx propone la praxis.

A mi modo de ver, la percepción de base de Hegel es la de **nuestra finitud**. Las objeciones de Kierkegaard, al menos como las presenta Sartre, no le resultarían novedosas. El mismo Sartre lo dice, al suponer que Hegel contaría al danés como un caso típico de conciencia desventurada. Justamente porque somos seres finitos, o dicho en términos crudos, porque nuestra existencia termina con la muerte, la fe resulta un engaño a la persona, pues remite la solución de sus problemas a un más allá que no existe: ¡evasión (Flucht)!, advertiría inmediatamente Hegel.

Somos seres finitos; cuando existimos, tenemos problemas que nos urge solucionar; cuando dejamos de existir no tenemos más el ser y basta, no tenemos un sujeto que se lamente. Por eso hay que vivir esta vida. El sujeto que permanece, nos guste o no, es el Espíritu. Nuestra vida es participación de la vida del Espíritu. A la pregunta de Kierkegaard, “¿y yo?”, pienso que Hegel diría: “lo que puedas”; o mejor: “lo que podamos”:

“Como, por lo demás, vivimos en una época en que la universalidad del espíritu se ha fortalecido tanto y la singularidad, como debe ser, se ha tornado tan indiferente y en la que aquélla se atiene a su plena extensión y a su riqueza cultivada y las exige, tenemos que la actividad que al individuo le corresponde en la obra total del espíritu sólo puede ser mínima, razón por la cual el individuo, como ya de suyo lo exige la naturaleza misma de la ciencia, debe olvidarse tanto más y llegar a ser lo que puede y hacer lo que sea posible, pero, a cambio de ello, debe exigirse tanto menos de él cuanto que él mismo no puede esperar mucho de sí ni reclamarlo”. [FE 48]

Hegel pretende basarse en un realismo de la finitud humana.

El juicio de Sartre acerca de Hegel, sólo es adecuado si lo limitamos a la Fenomenología. En esta el alemán pone en el vértice el Espíritu, sin una expresión precisa como luego lo hará reconociéndolo en el Estado. Esto se debe también a las circunstancias históricas en que Hegel concibe la Fenomenología: la

invasión napoleónica, que al principio se la veía como una posibilidad de unificación de la nación alemana, aunque sea por obra de un poder extranjero, termina aumentando el pesimismo sobre dicha unidad. La Fenomenología parece resolver las contradicciones en el ‘nosotros’ que observa el manifestarse del espíritu, un nosotros que es la conciencia actual del espíritu mismo. Por más que Hegel denuncie todo tipo de evasión, la Fenomenología plantea, si bien no el saber como refugio último frente a los problemas de la existencia, sí como comprensión que se halla a la espera de una época que todavía no ha mostrado en su total desarrollo de qué se trata:

“No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación [...] el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, va desprendiéndose de una partícula tras otra de la estructura de su mundo anterior y los estremecimientos de este mundo se anuncian solamente por medio de síntomas aislados; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente y el vago presentimiento de lo desconocido son los signos premonitorios de que algo otro se avecina. [...] este mundo nuevo no presenta una realidad perfecta, como no la presenta tampoco el niño recién nacido, y es esencialmente importante no perder de vista esto. [FE 12]

En Berlín, el ‘nosotros’ adquiere una expresión política precisa: el Estado, entendido - bien lo aclara Losurdo - como el conjunto de instituciones políticas de la sociedad.

En síntesis; Hegel también reconoce la praxis como solución a los problemas de la existencia. Pero en primer lugar, es pesimista con respecto a todo intento individual de cambio de la situación, pues sólo un movimiento colectivo puede incidir en la realidad; en segundo lugar, el tiempo tiene su ritmo propio: “el espíritu se mueve con lentitud” (PhG). Pero hay un problema que no tiene solución: la finitud.

Por más que Hegel aclare sus diferencias con el panteísmo, el problema de la sustancia individual se vuelve dramático en el tema de la muerte; y aquí Hegel se muestra como un típico panteísta, aún cuando tenemos que entender el Dios de Hegel como Geist, tema sobre el cual haré una aclaración más adelante.

¿Qué actitud le corresponde al individuo frente al hecho de su finitud y al infinito? Ciertos pasajes de su juventud nos responden con precisión:

“La muerte, el fenómeno que destruía toda la trama de sus fines, la actividad de toda su vida, tenía que transformarse para el individuo en algo terrorífico, pues ya no había nada que le sobreviniera (Para el republicano sobrevivía la república; por lo que tenía la impresión de que ésta, que era su alma, era algo perdurable)” EJ152

La posición de Hegel no está lejos del republicano. Sólo que para él no se trata tan sólo de la república.

El siguiente pasaje habla de la disgregación del Imperio Romano por obra del individualismo; indirectamente, esta crítica se dirige también al Iluminismo:

“De esta manera, sin embargo, al dirigirse todas las actividades, todos los fines a lo particular, como los hombres, no hallaban más ideas universales para las cuales se pudiera vivir y morir, los dioses tampoco podían servir como refugio. También ellos eran ya seres particulares, imperfectos, que no podían satisfacer un ideal” EJ 152-3.

Pero a la hora de citar pasajes, el siguiente, que se refiere a la vida de Catón, es el más importante:

“La idea de su patria, de su estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que le movía sin esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba. Para esta idea solamente reclamaba perdurabilidad o vida eterna, y se bastó para conseguirlo. Nunca o casi nunca se le ocurrió pedir perdurabilidad o vida eterna para sí mismo en cuanto individuo, y menos todavía rogar por ella. Solamente en momentos inactivos, letárgicos, pudo sentir con vigor un deseo dirigido a su sola satisfacción. Catón se volvió hacia el Fedón platónico solamente cuando aquello que hasta entonces había sido su mundo, su orden superior de las cosas, es decir, su república, quedó destruido: solamente entonces huyó hacia un orden más alto todavía”. EJ151

No subrayo nada de este pasaje porque habría que subrayarlo todo. Aquí se encuentra la relación finito-infinito adecuadamente vivida, según el parecer de Hegel.

2. Algunos aspectos de la posición religiosa del Hegel joven.

La filosofía de Hegel expuesta en la Fenomenología constituye una síntesis sin precedentes, tanto por su magnitud de pretensión totalizante, como por el monismo metafísico que significa. En la síntesis hegeliana entran filosofía, arte, religión, política, derecho, historia, y otros ámbitos de la cultura, fusionados de un modo genial, no sin implicar un gran esfuerzo del pensamiento.

Resulta vertiginoso intentar sostenerse en este monismo. En gran parte por lo mismo que advertía Hegel: el intelecto separa, es su actividad propia; es la razón la que luego unifica; y es en la concepción de la razón donde más arriesga Hegel y donde, al menos como influencia filosófico-histórica, parece haber fracasado. A causa de este vértigo, en el que el monismo sume al intelecto, tendemos a resaltar uno u otro de los momentos condensados como la auténtica clave del pensamiento hegeliano. A modo de ejemplo, la izquierda hegeliana tomará

como clave el aspecto antropológico y el pensamiento del Hegel joven, la derecha el religioso, y el pensamiento del Hegel maduro. Así también notamos cómo los estudiosos posteriores resaltan uno u otro aspecto.

Frente a esta cuestión, mi posición es la siguiente:

- a) Hegel pretende realizar una auténtica síntesis que absorba y valore, jeraquizando, todos los ámbitos de la cultura enumerados más arriba. Valoriza efectivamente la religión, si bien la filosofía ocupa el vértice de la cultura. Toda interpretación que señale “la clave” del pensamiento hegeliano sin tener en cuenta esta posición, a mi modo de ver distorsiona la filosofía del alemán.
- b) Sin embargo, y coherentemente con lo expresado recién, Hegel no es auténticamente religioso, en la medida en que entendamos la trascendencia como uno de los elementos fundamentales de este concepto. Hay quienes dirán que la trascendencia no es un elemento *sine qua non* de lo religioso. Yo considero que la trascendencia pertenece propiamente a la definición.

Quiero recurrir en este apartado a dos fuentes. La primera es un comentario de Ripalda:

“Queda por prevenir un equívoco que puede ser suscitado por el carácter formalmente teológico de la mayor parte de los escritos de Hegel. La teología era una forma de expresar lo que entonces carecía de otros cauces, aunque no fuese de índole teológica” [EJ 25]

Si bien el comentario de Ripalda constituye un motivo típicamente iluminista, al pretender relegar lo religioso a la moda simbólica de la época, aquí sin embargo la observación me parece acertada. Mucho del lenguaje religioso de Hegel se debe a esta razón. A menudo he escuchado decir de Hegel lo siguiente: “Hegel es fundamentalmente un teólogo”, teniendo en cuenta su formación post-Gymnasium. A pesar de lo arriesgado de estas etiquetas, considero que Hegel es fundamentalmente un filósofo.

Me permito citar *in extenso* un pasaje significativo *Diario de viaje por los Alpes*, en el cual encontramos aún expresada la sensibilidad del joven Hegel en forma directa, sin la reelaboración especulativa de los años posteriores. El pasaje es el del jueves 28 de julio de 1796:

“Cada vez más la vegetación acusa sensiblemente **la maldición de una naturaleza sin calor ni fuerza**. Los abetos desaparecen y sólo quedan matas de abeto raquílicas, musgo, una hierba escuchimizada - cuando la hay -, algunos alerces y pinabetos. Hay un paraje en el que crecen muchas gencianas; sus raíces las recoge una familia para hacer de ellas aguardiente. Esta familia pasa aquí el verano completamente aislada. Su destilería la ha montado bajo bloques de granito amontonados, **que la naturaleza ha arrojado unos encima de otros sin orden ni concierto, pero que los hombres han sabido aprovechar gracias a ese orden casual**.

Dudo que el teólogo más convencido se atreviera entre estos montes a atribuir a la naturaleza el fin de ser útil al hombre, que tiene que

robarle duramente lo poco y mezquino que puede utilizar. Nunca se halla seguro de que sus pobres hurtos, como el robo de un puñado de hierba, no le van a costar morir aplastado bajo las piedras o los aludes, o de que su cabaña miserable y su establo no se vayan a ver convertidos de la noche a la mañana en un montón de escombros. **En estos yermos inhóspitos hombres cultos habrían inventado quizá todas las teorías y ciencias antes de que la parte de la teología natural que demuestra al orgullo del hombre cómo ha desplegado la naturaleza todo para su satisfacción y bienestar.** *Ese orgullo caracteriza a la vez a nuestro tiempo, que encuentra mayor satisfacción en creer que todo ha sido hecho para él por un Ser extraño que en la conciencia de que propiamente es él mismo quien ha impuesto estos fines a la naturaleza.* Sin embargo, los habitantes de estos parajes viven en **un sentimiento de dependencia** frente al poder de la naturaleza, y eso les proporciona una tranquila resignación ante sus arrebatos desbastadores. Si ven su cabaña demolida, o enterrada, o arrastrada por el agua, la vuelven a construir en el mismo sitio o cerca de él. Si en un sendero mueren frecuentemente hombres por desprendimientos de rocas, lo siguen frecuentando tranquilamente, a diferencia de los habitantes de las ciudades, que por lo general sólo se ven contrariados en sus propósitos por su propia incapacidad o por la mala voluntad de otros, y por lo tanto se irritan e impacientan si llegan a sentir una vez el poder de la naturaleza; en este caso, necesitados de consuelo, lo encuentran por ejemplo en una charlatanería encargada de demostrarles que tal vez hasta ese infortunio haya sido para su provecho. Son incapaces de elevarse hasta un punto de vista que les permita renunciar a su propio provecho. Exigirles *que renuncien a una indemnización equivaldría a privarles de su Dios.*” [204-5]

Los subrayados en negrita son míos [MS], pero los subrayados en cursiva son de Hegel. En estas líneas queda expuesto en forma primitiva pero directa el llamado “idealismo objetivo” de Hegel. No hay un Dios trascendente que fije los fines a la naturaleza, en forma providencial para el hombre. Todavía no está claro aquí el concepto de *Geist*; pero se encuentra potencialmente. Son los hombres los que dan forma y fijan fines a una naturaleza caótica.

Ya expresé mi posición con respecto a la continuidad de los ideales iluministas del Hegel joven al Hegel maduro, teniendo como punto de referencia las críticas de Losurdo y Taylor a la posición de Lukács. Con respecto a la posición religiosa de Hegel afirma Taylor:

“Después de la muerte de Hegel, la disputa entre las concepciones hombre-centrado y Dios-centrado dividió también a sus herederos intelectuales acerca de la interpretación de su sistema y su importancia. Los ‘viejos hegelianos’ empujaron su filosofía en la dirección del teísmo ortodoxo, los ‘jóvenes hegelianos’ hacia una interpretación hombre-centrada en la que el Geist se vuelve idéntico al hombre. Esto

culmina en los trabajos de Feuerbach y el joven Marx. Ambos giros son obviamente falsos para la síntesis hegeliana que pretende no ser teísta ni ateísta; pero si estoy en lo correcto el joven Hegel tenía algunas afinidades con los posteriores jóvenes hegelianos, que el maduro Hegel rechazó. Esto por supuesto no se supo en la época hasta cuando los manuscritos tempranos fueron publicados mucho después. Pero no es sorprendente que los marxistas con afinidades con el joven Marx encontrarían en el joven Hegel un objeto de estudio interesante [T70]

La cita del *Diario de viaje por los Alpes* nos muestra que para el joven Hegel, como para la izquierda hegeliana, el hombre no está hecho a imagen y semejanza de Dios, sino al contrario. En la cita siguiente, Taylor muestra una continuidad más acentuada en el itinerario del pensamiento de Hegel:

“Lukács habla de la aproximación ‘teológica’ al joven Hegel como una ‘leyenda reaccionaria’” y prefiere una perspectiva política. Por supuesto, ciertas interpretaciones particulares de las concepciones religiosas tempranas de Hegel, como la de Haering, Wahl, Kroner, están abiertas a crítica, Pero la objeción global de Lukács implica introducir una falsa dicotomía en el pensamiento de Hegel [...] Desde un punto de vista diferente, W. Kaufmann también objeta la designación de ‘teológico’ aplicada a los escritos tempranos de Hegel, y sugiere más bien la descripción ‘escritos anti-teológicos’. Pero esto está también muy equivocado. Hegel se coloca fuertemente contra la teología en el sentido de fórmulas muertas opuestas a la religión subjetiva, esto es, piedad viviente. Pero estos escritos se entienden mejor como un intento de encontrar el modo de restaurar una relación con Dios o el Espíritu o la Vida o el Infinito (las designaciones de Hegel y también su concepción cambió a lo largo de esa década) en los cuales la piedad viviente pueda volver a su lugar propio.” [T55nota]

La posición de Taylor es acertada en cuanto al hecho de la continuidad. En su madurez Hegel valoriza mucho más todavía el sentimiento de piedad religiosa del pueblo; pero lo hace en la medida en que es reflejo del mismo sentimiento que Catón sentía por la República. La izquierda hegeliana no tenía esta consideración.

Una prueba más de esta irreligiosidad religiosa de Hegel (permítaseme describir así, al menos provisionalmente, su inmanentismo en este ámbito), es la concepción que tiene del sujeto cósmico. Hemos visto con Hinchman cómo Hegel pretende recuperar la estatura del sujeto frente a la cosificación naturalista que opera el iluminismo, que llega a la disolución del sujeto mismo de la mano de Hume. Sin embargo, si comparamos los atributos del sujeto individual hegeliano con los de su sujeto cósmico, éste resulta claramente en desventaja. Sobrevivirá todo lo que se quiera a la vida del individuo; pero es un sujeto anónimo, o quizás peor: no cabe frente a este sujeto la pregunta “quién es” sino sólo “qué es”. Carece de personalidad, a tal punto que frente a ese sujeto (del cual ya me

resulta inapropiado sustituir la expresión con el pronombre “él”, porque propiamente no le corresponde), no se da la experiencia del “tú”, o dicho en argentino, “vos”, que surge en la experiencia del otro. Se trata de un sujeto con el que no se puede entrar en diálogo propiamente dicho; no se le puede pedir, y así otras dimensiones características de la personalidad. La inmanentización tiene este precio. Es evidente que con esta concepción del sujeto cósmico, es el Espíritu el que en todo caso se asemeja al hombre, más que el hombre a Dios, porque lo perfecto no puede derivar de lo menos perfecto. Subrayo este aspecto del sujeto para reforzar la tesis de la continuidad de Hegel a lo largo de toda su trayectoria intelectual, aún con matices diversos, y el hecho de que esta continuidad se funda en la dirección que continuará la izquierda hegeliana.

3. El principio de subjetividad.

Hemos visto también la reducción que opera la interpretación que Habermas realiza de este principio. Quiero acentuar aquí que al divinizar al hombre, Hegel no le está agregando nada raro, y menos algo ‘sobrenatural’. El prefijo ‘sobre’ o ‘supra’ para Hegel está destinado a quedar en el pasado. Intenta, por el contrario, recuperar la verdadera estatura humana.

4. El Estado y el “nosotros”.

Insisto también sobre la concepción que tiene Hegel del Estado. El Estado no es externo al ‘nosotros’. De hecho es fundamental notar que la crítica al servicio al Estado como algo externo se encuentra en la sección inmediata al examen del Iluminismo en la Fenomenología.

5. Entre universalismo y comunitarismo: el verdadero adversario de Hegel.

Uno de los ámbitos de discusión contemporáneo en donde se nombra y se recurre a Hegel es el debate entre universalistas y comunitarios.

Hegel es inclasificable como lo uno o lo otro. Esto no quiere decir que un intento de alineamiento resultaría anacrónico. Hegel tenía bien presente el problema que da lugar a la controversia y en el capítulo sobre el problema político vimos claramente su posición. Me atrevo aquí a algunas otras consideraciones.

Para Hegel la noción misma “comunidad” se encontraría en el concepto mismo de universalismo. Universalismo implica voluntad de unidad en lo diverso, al menos en principio. O dicho desde otro punto de vista: el universalismo no puede oponerse en forma tan contrastante al comunitarismo porque ya por definición de algún modo lo supone. Esto en cuanto al concepto desde el punto de vista lógico. Desde otra perspectiva, si se quiere histórico política y cultural, sostiene una síntesis entre ambas direcciones. Lo dije al referirme a su estribillo “..y esto forma parte de la historia universal”. Cada historia particular es significativa en la medida en que resulta un aporte para el curso de la historia universal.

Pero lo siguiente es lo fundamental: para Hegel no es posible la conquista de una autonomía efectiva sin el esfuerzo colectivo. Podemos concebir en forma muy pura la autonomía, pero la realidad histórica nos indica, en especial, dos cosas: en primer lugar, que la autonomía de la razón se trata de una conquista histórica y colectiva; el mismo famoso ensayo de Kant lo confirma. En segundo lugar,

que si este ideal no se traduce en derecho positivo resulta una quimera; y esto requiere un esfuerzo colectivo.

¿Cuál es entonces el núcleo de su posición? Se entiende mejor captando cuál es su adversario fundamental. Y como ya vimos, es la concepción política patrística de las dos ciudades.

Hegel captaba bastante bien la posición del cristianismo, aunque no del todo. Pero no se distraía por problemas menores. Cuando ataca la concepción de las dos ciudades va al fondo de la cuestión. Esto lo documentan los mismos cristianos. Por ejemplo, el que sigue es un pasaje de un cristiano anónimo del siglo II d.C. dirigida a un pagano llamado Diogneto:

“Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su territorio, ni por su lengua, ni por su vestimenta. No habitan en ciudades propias, no usan un lenguaje particular ni llevan un género de vida especial. Su doctrina no es fruto o conquista del talento y especulación de hombres estudiosos; ni profesan, como hacen algunos, un sistema filosófico humano.

Viven en ciudades griegas o bárbaras según le ha tocado en suerte a cada uno. Siguen las costumbres de los habitantes del país en el vestido, la comida y el resto del vivir. Sin embargo, dan muestras de una forma de vida admirable y, al decir de todos, increíble. Habitan en sus patrias respectivas, pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos, pero comportándose como extranjeros. Toda tierra extranjera es patria para ellos y toda patria es tierra extranjera.

Se casan como todos y engendran hijos, pero no se deshacen de los hijos que conciben. Tienen la mesa en común, pero no el lecho. Viven en la carne, pero no según la carne. Pasan su vida en la tierra, pero son ciudadanos del cielo. Obedecen a las leyes establecidas, pero con el tenor de su vida superan las leyes.”

6. La ciudad y la experiencia: críticas de la época de Hegel.

No necesitamos remitirnos inevitablemente a Kierkegaard para reivindicar el problema del sujeto frente al Geist hegeliano. Ya Hölderlin y Schelling habían advertido el desajuste entre una realidad humana que pretende ser la respuesta acabada a las exigencias humanas, y la experiencia del individuo. El mismo Lo-surdo nos da las pistas:

“Otras veces, la condena de la ‘divinización’ del Estado es la condena de la concepción del hombre como *totus politicus*. El objeto de la filosofía política, es decir del Estado, “a muchos parece ser el más elevado y tal de poder llenar por sí solo el espíritu humano en su totalidad”, (JS, XI, 534 y 553) [...] Es una protesta contra el ‘espíritu político’ que había pretendido poco antes, con la revolución del ‘48, edificar ‘paraíso sobre la tierra’ (538). En este sentido el Estado [...] puede garantizar sólo la ‘justicia’ exterior y, en última instancia, el mantenimiento

del orden, pero por el resto no está por cierto en condiciones de satisfacer las exigencias más profundas de la ‘personalidad’ (530-2 y 553-4)” [L123]

[...en un pasaje de 1810] Schelling, en polémica explícita con la “Revolución Francesa” afirma que la “verdadera politeia está solamente en el cielo”, mientras que aquellos que siguen la “idea de un Estado perfecto” terminan inevitablemente con caer en la “teoría del peor despotismo” (JS1, VII, 461-2) [L178]

Las soluciones que Schelling propone a cambio son muy ambiguas. Pero no es este el momento de entrar en esa cuestión. Lo que me interesa destacar es esa ‘experiencia de desajuste’.

Hölderlin se expresa mucho antes sobre la cuestión:

“Siempre que el hombre ha querido hacer del Estado su cielo, ha transformado el Estado en infierno” (FH, I, 607 y 507).

7. Facultades del conocimiento y totalitarismo.

Estudiando los textos para esta tesis me venía en mente cada vez con más certidumbre la siguiente cuestión: existe una profunda relación entre cómo se concibe “el juego de las facultades” del conocimiento y el tipo de organización política. Evidentemente no se trata de una idea novedosa. El problema es captar hoy en día qué alternativa podemos ofrecer en lugar del racionalismo. La escuela de Frankfurt hace especial hincapié en esta cuestión (excepto Habermas). La advertencia del peligro que corre la Ilustración de caer en el totalitarismo no es privativa de Adorno y Horkheimer. Otra pensadora ligada a los miembros de la Escuela hace la misma advertencia, enfocándola en el racionalismo de la Ilustración. En un capítulo valiosísimo al respecto, “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”, de su tercer tomo de Los orígenes del totalitarismo, se pregunta si el totalitarismo es una nueva forma de tiranía o se trata de un nuevo género de gobierno que debemos agregar a la clásica lista de Montesquieu. Y se pronuncia por la segunda posibilidad.

Aún cuando ese capítulo contiene afirmaciones que me veo tentado de citar en extenso - como por ejemplo la posición que expresa con respecto a la justicia, en línea con lo visto en Schelling y Hölderlin -, el tema excede los límites del trabajo presente, y por lo tanto me ciño a notar las ideas que presentan la estrecha relación entre totalitarismo y racionalismo.

En la ideología, el proceso argumentativo

“no podía ser interrumpido ni por una nueva idea (que habría sido otra premisa con un diferente grupo de consecuencias) ni por una nueva experiencia. Las ideologías suponen siempre que basta una idea para explicar todo en el desarrollo de la premisa y que ninguna experiencia puede enseñar nada, porque todo se halla comprendido en este proceso consistente de deducción lógica [695] [...] el pensamiento ideológico se torna independiente de toda experiencia de la que no puede apren-

der nada nuevo incluso si se refiere a algo que acaba de suceder. [696] [...] como las ideologías no tienen poder para transformar la realidad, logran esta emancipación del pensamiento de la experiencia a través de ciertos métodos de demostración [696] [...] Una vez establecida su premisa, su punto de partida, la experiencia ya no se injiere en el pensamiento ideológico, ni puede ser éste modificado por la realidad [697]¹²⁸

Para una reivindicación semejante de la experiencia del hombre individual no basta la concepción empirista, ni tampoco la kantiana. Los esfuerzos por modificar estas concepciones dominantes son recurrentes, pero en la Escuela de Frankfurt encuentran mayor eco. Así también Walter Benjamin parece haber emprendido investigaciones en esa dirección. Dice Pablo Oyarzún en la presentación de la versión castellana del libro Dialéctica en suspenso de Benjamin:

“En noviembre de 1917 (según la indicación de Gershom Scholem), Benjamin redacta el ensayo Sobre el programa de la filosofía venidera. (G.S.; II-1, pp.157-171). Se trata, como lo marca expresamente el título, de un texto que busca definir las tareas fundamentales que debe asumir la reflexión filosófica contemporánea para proyectarse históricamente a partir de la apropiación crítica de su proveniencia esencial. La clave del programa estriba en el propósito de unificar la exigencia de la legitimación más pura del conocimiento con la demanda del concepto más profundo de experiencia. De otro modo podría decirse: la vinculación de la forma epistemológicamente más estricta con el contenido intensivamente más rico en determinaciones. En la medida en que la exigencia de pureza ha encontrado en Platón y en Kant sus altísimas instancias - y sobretodo en el último -, el problema crucial se concentra en la cuestión de la experiencia. Así, “la exigencia capital [que se le] plantea a la filosofía del presente [es]... emprender bajo la típica del pensamiento kantiano la fundamentación gnoseológica de un concepto de experiencia más alto” [p.160] La limitación decisiva de la filosofía kantiana estriba en la precariedad de la experiencia que proporciona el material para su concepto del conocimiento: la experiencia matemático-mecánica de la naturaleza, que tiene en la física newtoniana su modelo más acuñado.”¹²⁹

Hegel intenta ampliar el ámbito de la experiencia frente a la estrechez “empirista”, sin perder la autonomía de la razón. Todo lo “nuevo” es generado dentro de la conciencia. Pensar que se trata de un “fuera” que interrumpe, es signo de una concepción primitiva, es decir, realista, de la dialéctica de la conciencia. En esto es fiel a la tradición alemana, como la hemos visto en el estudio de

¹²⁸ H. Arendt: Los orígenes del totalitarismo, Tomo III, Totalitarismo; Madrid, Alianza, 1987

¹²⁹ Introducción a Dialéctica en suspenso, pp.10-11 a cargo de Pablo Oyarzún Robles

Cassirer. Y también continúa el movimiento idealizante iniciado por Fichte. Al respecto señala Hinchman.

“Fichte proposes to explain experience, or what he calls ‘presentations accompanied by a feeling of necessity’, by showing how it arises out of the very structure of the self-consciousness” [HCH 26]¹³⁰

Si las experiencias humanas quedan rebajadas a “presentaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad”, el hombre de todos los días, cada hombre, pierde su capacidad de propuesta y de crítica. Aún cuando el concepto de experiencia en Hegel es mucho más rico que el de Hume, con su teoría quedan afuera todas las experiencias que no cuadran en el itinerario dialéctico permitido. Así también su concepción corre el riesgo de caer en un sistema como el aludido por Hannah Arendt.

A esta altura, creo que no queda espacio, a quien haya leído el trabajo, para un posible prejuicio iluminista que se traduciría en una declaración más o menos expresada así: “Ah! Ud. quiere reivindicar la trascendencia o la religión, o a Dios”. No es esta directamente mi posición. Estas reivindicaciones corren el riesgo de ser muy equívocas. Lo que me interesa es reivindicar la amplitud que puede ofrecer la experiencia de cada hombre, sin prejuicios, y abierta a todo elemento trascendente. El problema es recuperar lo humano.

Pero mi tesis se refiere a la continuidad entre Iluminismo y filosofía hegeliana.

Si la filosofía no amplía la concepción de experiencia que tiene, resulta entonces la distancia que hoy reina entre la filosofía y la gente.

La experiencia de cada hombre es única; esto no necesariamente quiere decir relativa. Es un factor que nuestras facultades de Humanidades tienen que tener en cuenta, y coherentemente estar atentas a lo que cada nuevo alumno aporta.

Finaliza el libro de Hannah Arendt:

“El comienzo, antes de convertirse en un acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre, políticamente se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín [en *De Civitate Dei*, libro 12, cap. 20]. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre.”

¹³⁰ La cita es de J.G. Fichte, “Erste Einleitung”, *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, p.10.

Bibliografía.

I. Obras de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Con asterisco marco las obras citadas. El resto son obras consultadas.

a) en alemán:

(1971 ed.) Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Red.: E. Moldenhauer und K.M. Michel*

(1967 ed.) Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Hamburg, Felix Meiner Verlag. Herausgegeben von Georg Lasson.

(1969, 3ºed.) Briefe von und an Hegel, Hamburg, Felix Meiner Verlag. Vier Bänden. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister.*

b) traducciones:

(1807, 1966 tr.) Fenomenología del Espíritu, México, FCE. Trad. de Wenceslao Roces con la colab. de Ricardo Guerra. *

(1946) Filosofía de la historia universal, Buenos Aires, Revista de Occidente. Traducción de J. Gaos. *

(1955) Lecciones sobre la historia de la filosofía. México-Buenos Aires, FCE. Trad. de W. Roces de la versión de Michelet (1833; 1842) *

(1975) Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política. Buenos Aires, Sudamericana. Trad. De Juan Luis Verma*

(1984) Lecciones de Filosofía de la Religión, Madrid, Alianza. Trad. De Ricardo Ferrara.*

(1812, 1993 tr.) Ciencia de la Lógica, Buenos Aires, Ediciones Solar (6º ed. cast; 1º ed.: Librería Hechette, 1956). Trad. De Augusta y Rodolfo Mondolfo.

(1978) Escritos de juventud, México, FCE.*

(1802, 1994 tr.) Creer y saber. Bogotá, Norma. Trad.: Jorge Aurelio Díaz. *

(1830, 1997 tr.) Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, Madrid, Alianza, trad. de Ramón Valls Plana.*

(1809-1815, exc.1822, 1991 tr.) Escritos pedagógicos, México, FCE.

(1802, 1980 tr.) Esencia de la filosofía y otros escritos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. Selección, traducción y notas de Dalmacio Negro Pavón.

(1989 tr.) Lecciones sobre la Estética, Madrid, Akal. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz.

(1989 tr.) Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805), Paris, Gallimard. Présentation, traduction et notes de D. Souche-Dagues avec un commentaire d'André Kaan.

II. Obras sobre Hegel.

BLOCH, Ernst (1983) Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel, México, FCE. Traductores de acuerdo a las partes (Roces-Ripalda-Hirata-Pérez del C.) de la ed. final en alemán, 1962.

VALLS PLANA, Ramón (1971) Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Barcelona, Estela.*

HYPPOLITE, Jean (1974) Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu, Madrid, Ediciones Península.

ADORNO, Theodor (1969) Tres estudios sobre Hegel, Madrid, Taurus.*

TAYLOR, Charles (1982) Hegel, Cambridge.*

RICOEUR, Paul. (1985) Le statut de la Vorstellung dans la philosophie hégélienne de la religion, en *Lectures 3*, Paris, Du Seuil, 1994.

VALENTINI, Francesco (1995) Hegel critico dell'Illuminismo, en *Individuo e Modernità* (Saggi sulla filosofia di Hegel a cura di Marcella D'Abbiere e Paolo Vinci), Milano, Guerini e Associati.

SEIBOLD, J.R., El combate de la Ilustración y la fe del pueblo fiel en el siglo de las luces según la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel y sus implicancias para la cultura latinoamericana, en *Stromata*.

BORGHESI, Massimo (1995) L'età dello spirito in Hegel, Roma, Edizioni Studium.*

VITIELLO, Vincenzo (ed.) (1991) Hegel y la comprensión de la modernidad, Milano, Guerini e Associati.

MATE, Reyes Y NIEWÖHNER, Friedrich (Coords.) (1989) La Ilustración en España y Alemania, Barcelona, Anthopos. Especialmente MATE, R.: "La crítica hegeliana de la Ilustración"

LOSURDO, Domenico. (1992) Hegel e la libertà dei moderni, Roma, Editori Riuniti.

(1997) Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione, Milano, Guerini e Associati.*

D'HONT, Jacques (1966, 1971 tr.) Hegel, filósofo de la historia viviente, Buenos Aires, Amorrortu.

RIPALDA, José María (1990) *Aufklärung beim frühen Hegel*, en Der Weg zum System, Christoph Jamme und Helmut Schneider editores, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 112.

(1978) La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel, México, FCE.*

JAMME, Christoph (1990) «“Jedes Lieblose ist Gewalt”. *Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung*» en Der Weg zum System, Christoph Jamme und Helmut Schneider editores, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p.130.

KRÜGER, Hans-Joachim (1966, 1976 tr.) Teología e Ilustración. Investigaciones sobre su mediación en el joven Hegel. Buenos Aires, Alfa.

RESTREPO M., Luis Alberto (1994) “Génesis, consumación y superación de la modernidad según Hegel”, en *A propósito de G.W.Friedrich Hegel y su obra*, Bogotá, ed. Norma.*

LUGARINI, Leo (1994) La «refutación» hegeliana de la filosofía crítica, en *A propósito de ...*, Bogotá, ed. Norma.

WEIL, Eric (1988 tr.), Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani, Napoli, Guerini e Associati,. Existe traducción en castellano.

HINCHMAN Lewis (1984) Hegel's critique of the Enlightenment, Florida, U.P. of Florida.*

ROSENKRANZ, Karl (1974 tr.) Vita di Hegel, Italia, Mondadori.

KOJEVE, Alexandre (1947) Introduction à la lecture du Hegel, Paris, Gallimard.

SARTRE, J-P. Crítica de la razón dialéctica. Buenos Aires, Ed. Losada, 3º ed.

III. Sobre la Ilustración.

KANT, Immanuel (1922). *Was ist Aufklärung?*, Berlín, edición de E. Cassirer y H. Cohen, 1921-1922, t.IV.

CASSIRER, Ernst (1932, 1993 tr.) Filosofía de la Ilustración, México, FCE.*

HORKHEIMER, Max - ADORNO, Theodor.W. (1944, 1997 tr. 2ºed.) Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos, Madrid, Trotta*

HABERMAS, Jürgen (1985, 1989 tr.) El discurso filosófico de la modernidad. Buenos Aires, Taurus.*

(1992) Conciencia Moral y Acción comunicativa, Madrid, Ed Península.*

(1991) Escritos sobre Moralidad y Eticidad, Barcelona, Paidós.

CASULLO, Nicolás (Comp.) (1989) El debate modernidad posmodernidad, Buenos Aires, Puntosur. Especialmente HABERMAS, J.: “Modernidad, un proyecto incompleto”.

KOPPER, Joachim (1990) Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die teoretischen Grundlagen. Damstadt, Wissentschaftliche Buchgesellschaft.

HAZARD, Paul (1961, 1988 tr.) La crisis de la conciencia europea, Madrid, Alianza.

WINDELBAND, Wilhelm (1900; agreg. Heinz HEIMSOETH, 1956; tr. 1960) Historia General de la Filosofía, México, El Ateneo. Especialmente: “La filosofía del Iluminismo”.

FOUCAULT, Michel (1996) *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba, Alción editora. Trad. y pról. de Silvio Mattoni.*

TAYLOR, Charles (1982), *The variety of goodness*, en Sen, Williams (edit) Utilitarianism and beyond, Cambridge, U.P.*

TUGENDHAT, E. (1979, 1993 tr.) Autoconciencia y autodeterminación. Madrid, FCE. Especialmente: “Final con Hegel, I” y “Final con Hegel, II”.